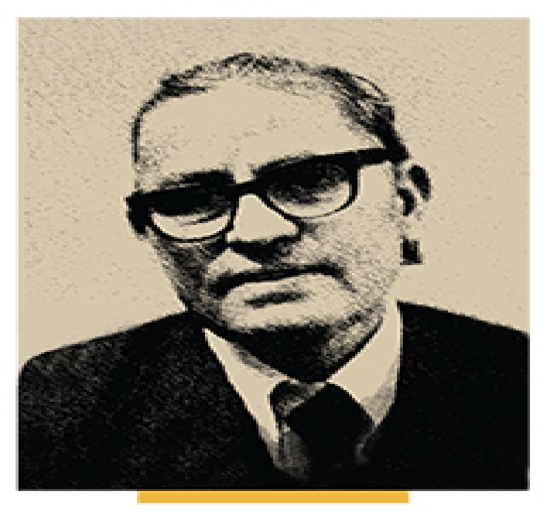
الإسلام والحداثة

من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن



دونالد بيري



الإسلام والحداثة

من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن

دونالد بيري

ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر

تنقيح لغوي: د. رياض عثمان

إشراف: د. هيثم قطب

المورد للثقافة والنشر الالكتروني

www.almawred.biz

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيري، دونالد

الإسلام والحداثة: من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن/دونالد بيري؛ ترجمة ميرنا معلوف ونسرين ناضر؛ تنقيح لغوي رياض عثمان؛ إشراف هيثم قطب.

222 ص.

ببليوغرافية: ص 201-222.

ISBN 978-614-431-036-6

1. الرحمن, فضل - كتابات. 2. الإسلام والحداثة. أ. معلوف، ميرنا (مترجمة). ب. ناضر، نسرين (مترجمة). ج. عثمان، رياض (منقّح لغوي). د. قطب، هيثم (مشرف). هـ. العنوان.

297.092

Islam and Modernity

Through the Writings of Islamic Modernist Fazlur Rahman

The work was originally published

by The Edwin Mellen Press, etc.

الطبعة الأولى، بيروت، 2013

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيـروت ـ لبنـان

هاتـف: 739877 (1-961) - 247947 (71-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المؤلف في سطور

دونالد ل. بيري

G حائز على شهادة الدكتوراه من المعهد اللاهوتي المعمداني الجنوبي.

G أستاذ مشارك في مادّة العمل التبشيري والأديان العالمية.

G ومدير المركز العالمي لموارد البعثات الدينية في كلية م. كريستوفر وايت للاهوت في جامعة غاردنر-ويب.

إهـداء

أهدي هذا الكتاب إلى ذكرى والدي، وإلى والدتي التي علّمتني أكثر مما تدري.

توطئة

لا بدّ من توضيح أمرين قبل الخوض في هذه الدراسة:

أولاً: النص مكتوب بصيغة الحاضر؛ انطلاقاً من الطبيعة المعاصرة للموضوع المطروح.

ثانياً: لغة المذكّر الواردة في النص تعكس استخدام فضل الرحمن والمودودي بكثرة لمصطلحات المذكّر، لكن هذا الانحياز اللغوي يقتصر فقط على الاقتباسات المباشرة.

تمهيد

كان فضل الرحمن (توفّي عام 1988)، عالماً بالأخلاق والفقه، وفيلسوفاً إسلامياً ومفكّراً حداثياً شرعياً أخذ على عاتقه خدمة الله وخدمة إخوته البشر عبر اختيار أفضل ما في التراث الروحي والأخلاقي والفكري لكلٍّ من العالمَين الإسلامي والغربي، والجمع بينهما في مسيرة مهنية مميّزة وشجاعة. والكتاب الذي يضعه دونالد بيري بين أيدينا يغوص، بأسلوب واضح وفقهي، في فكر فضل الرحمن الخالد، ويُقدّم دراسة شاملة عن هذا الفكر الذي يطرح «مقاربة للتعاطي الإسلامي مع الحداثة» تختلف جذرياً عن تلك التي عهدناها في التطرّف المتعنّت، والعنيف أحياناً، للخطاب الإسلامي الراهن.

كان فضل الرحمن فيلسوفاً إنسانياً، مع أنه لم يكن بالتأكيد من الفئة العلمانية. و الحالة البشرية في نظره هي نطاق من قضاء الله، تؤمّن العناصر التأسيسية من أجل عيش حياة مِلْؤها الامتنان والحرّية والإبداع في مجتمع أخلاقي مستند إلى العدالة وعبادة الله. القرآن هو في قلب خطاب فضل الرحمن، وقد سعى إلى تحريره من التأويل السلطوي والتطبيق الشرعي الذي استُغِلّ من خلاله طوال قرون. على الرغم من أن فضل الرحمن كان عالماً متمرّساً في الفلسفة الكلاسيكية، وكان يتقن اللاتينية واليونانية، إلى جانب الفارسية والعربية واللغة الأُردية، إلا أنه لم يكن فيلسوفاً بكل معنى الكلمة، بل كان فقيهاً مسلماً متخصِّصاً في الفلسفة، يستنير بالمنطق والنظام القويم على المستويَين الأخلاقي والفكري على السواء.

لم يكن فضل الرحمن أول مفكّر/ناشط مسلم في الزمن الحديث يدعو إلى العودة إلى القرآن باعتباره الوسيلة الفُضلى لرفع تحدّيات الحداثة، كما تحدّيات النزعة التقليدية الخانقة. لقد رأى في القرآن منهلاً أساسياً للتعليم العملي -كما المثالي- عن حكم الحياة البشرية في ظل الله. لكنه رأى فيه أيضاً أسسَ عقيدةٍ إسلامية، عن الكائن البشري بوصفه خادماً لله، عقيدةٍ تعزّز القوّة الشخصية والحرّية والحقوق والعدالة الاجتماعية والتعايش السلمي والمثمر مع المجتمعات الأخرى، تصون المرء من إغراءات المادّية العلمانية. لقد أشار فضل الرحمن، في كتاب من آخر كتبه التي ألّفها، إلى أن هدفه «ليس إنقاذ الدين من الحداثة - وهو في مختلف الأحوال اهتمام فئوي -، بل إنقاذ الإنسان من نفسه عن طريق الدين».

فريدريك ماثيوسون ديني
جامعة كولورادو في بولدر

شكر وتقدير

أُنجِز هذا المشروع بفضل الإسهامات من مصادر كثيرة. لقد وفّرت لجنة التعليم التي وجّهت العمل أجواء من التفوّق الأكاديمي والحرص الحقيقي. يُعرب المؤلّف عن امتنانه الشديد للبروفسور «جون ن. جونسون» الذي كرّس’وقتاً، وسط زحمة انشغالاته، لمناقشة هذا البحث وتنويره بإرشاداته. وقدّم البروفسور «دبليو بريان هيكس» الكثير من الاقتراحات العملية والمفيدة جداً. وأدلى «واين إ. وارد» بآراء متبصِّرة عن دور التفسير البيبلي (Biblical’Hermeneutic) في سياق الحداثة. وساعد «رفعت حسن» المؤلّف على تكوين رؤية فريدة عن المشهد الباكستاني والحداثوية الإسلامية.

ولا بد من التوقّف عند إسهامات الراحل محمد فضل الرحمن في تطوّر هذا العمل. لقد ساعد البروفسور فضل الرحمن المؤلّف في مناسبات كثيرة لفهم أهمّية فكره الترميمي. واستحقّ كل الفضل والتقدير لمعاملته اللطيفة عبر الهاتف، وحسن ضيافته خلال زيارات الكاتب له.

ويعرب المؤلّف عن امتنانه الشديد لـ«فريدريك ديني» على تمهيده للكتاب، كما يتوجّه بالشكر إلى «إيرل ووغ» و«ماثياس زانيسر» على مراجعتهما للنص.

وتعجز الكلمات عن التعبير عن الدعم الذي مدّتني به زوجتي كارولين التي كانت لي خير سند في إنجاز هذا العمل المهم.

الفصل الأول

معضلة النزعة الدينية التقليدية في سياق الحداثة

مقدّمة

يظهر مجتمع عالمي جديد تدريجياً، حيث ينمو بهدوء في عقول الأشخاص وقلوبهم، وبطريقة غير مدرَكة. والذي يسبق ولادة شيء جديد الاضطراب والإثارة، والغضب والعنف، وحيرة الروح والتباسات التعبير نسميها المخاض. نحن أبناء هذا الجيل مدعوّون للعمل من أجل هذا النظام الجديد بكامل القوّة ومطلق القدرة على المعاناة التي نتمتّع بها.

العِرق البشري واحد. ووحدة البشرية هذه هي أكثر من عبارة، ليست مجرّد حلم. إنها تتحوّل واقعاً تاريخياً. مع تسارع وتيرة الاتّصالات، باتت الأفكار والأدوات الآن ملكاً للإنسان، بصفته إنساناً. والضرورات العملية التاريخية تجعل العالم واحداً. نقف على عتبة مجتمع جديد، مجتمع واحد. من يعُوون مشاكل المستقبل يتبنّون المَثل الأعلى لوحدة البشرية ويتّخذونه مبدأ موجِّهاً لفكرهم وعملهم .

هل العالم على شفير مجتمع عالمي جديد أو نظام عالمي جديد كما توقّع [الفيلسوف ورجل الدولة الهندي] سارفيبلي رادهاكريشنان؟ إذا كان نظام عالمي جديد بصدد التكوّن، فهل سيكون أفضل من سابقاته؟ لا يمكن الإجابة بسهولة عن هذه الأسئلة.

منحت التطوّرات التكنولوجية العالم فرصة التعرّض للثقافات والفلسفات والأديان التي كانت تُعتبَر، إما مجهولة وإما غير مهمّة؛ بَيد أن إقامة علاقات سياسية واقتصادية على نطاق العالم وعلْمنة المجتمعات التقليدية أنتجتا مجتمعات تعدّدية اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ودينياً. يشكّل وجود التعدّدية الدينية معضلة مشتركة تواجهها كل التقاليد الدينية، فيما تحاول التكيّف مع سلوك العالم طريق الحداثة. لقد أدرك «بيتر برغر» التأثير الهائل الذي يمارسه التحوّل الاجتماعي السريع على شعوب العالم.

كانت لهذا التحوّل أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية، وكلها هائلة في نطاقها. وقد أحدث أيضاً ثورة على مستوى الوعي البشري، فأدّى في شكل أساسي إلى اقتلاع المعتقدات والقيم وحتى نسيج الحياة العاطفي من جذورها. لولا المعاناة الشديدة، المادّية أولاً (بسبب الاستغلال والقمع اللذين رافقا التحديث في كل مكان تقريباً)، إنما أيضاً الثقافية والنفسية، لَمَا أمكن حدوث تحوّل بهذا الحجم. ولذلك ليس مفاجِئاً أن تكون هناك منذ البداية علاقة تأرجح بين التحديث والقوى المعارِضة له .

سوف يكون لهذا البحث تركيز مزدوج: اكتشاف وسيلة تتيح الاحتفاء بالإرث الديني مع معالجة المعضلة المشتركة للحداثة، وإماطة اللثام عن طريقة للتعامل مع الحداثة من خلال نظرة نافذة بعينين ثاقبتين لباحث إسلامي، هو محمد فضل الرحمن.

أولاً: لماذا فضل الرحمن؟

اكتسب فضل الرحمن لنفسه موقعاً فريداً من خلال تفسيره الإسلام للحكومة الباكستانية، ولاحقاً مزاولته مهنة التعليم في العالم الأكاديمي في أميركا الشمالية. كان شغوفاً بتوفير حلول عملية للمعضلات التي تطرحها الحداثة، وكان لديه شغف أيضاً بالنص القرآني، ما أتاح له أن يشكّل جسراً بين التفكير في الأبراج العاجية من جهة وبين البراغماتية غير المطّلعة من جهة أخرى. سوف نتطرّق بتفصيل أكبر إلى سيرة حياته في الفصل الثاني، لكن لا بد من الإشارة إلى أن فضل الرحمن كان بمثابة مستشار للبلدان الإسلامية الساعية إلى رفع تحدّيات الحداثة، فطبعَ برامج الدراسات الإسلامية في أميركا الشمالية من خلال الوقع الذي يمارسه تلامذته ويطبقونه. فتأثير فكر فضل الرحمن على الإسلام المعاصر لم يُعطَ -بعدُ- حقّ قدره . لقد أتاحت له براعته الفكرية وتعبّده المطلق بفهمه للقرآن، التعامل مع الحداثة، بصراحة وصدق خشي كثيرون التعبير عنهما. كتب «فريدريك ديني» الذي تتلمذ على يد فضل الرحمن، الرثاء الآتي لدى وفاة الأخير:

«لم يكن بإمكان فضل الرحمن، بوصفه مفكّراً إسلامياً، أن يبقى جامداً في مكانه. لقد تغيّر رأيه وتطوّرت مواقفه، لكن نقطة ارتكازه كانت دائماً القرآن. من علامات التأثير الذي يمارسه هذا المفكّر الرائد هي أنني أينما تنقّلت في العالم -سواء هنا في أميركا الشمالية أو مصر أو الأردن أو الضفة الغربية أو شبه الجزيرة العربية أو بنغلاديش أو باكستان أو ماليزيا أو أندونيسيا أو أوروبا- لم ألتقِ قط باحثاً إسلامياً أو اختصاصياً آخر في الإسلام لم يسمع بفضل الرحمن، أو لا يتبنّى موقفاً من مساهماته في إضفاء معنى على الحياة من منظور إسلامي. بحسب قول مأخوذ من إحدى المحاولات الأولى لصوغ العقيدة في بدايات الإسلام «الاختلاف في الآراء داخل المجموعة هو علامة من علامات الرحمة الإلهية». لقد أظهر لنا فضل الرحمن كيف أن تلك الرؤية القديمة لا تزال تثمر عبر تأدية المهمّة مع الاستمتاع في الوقت نفسه بعطيّة القيادة الإلهية» .

لقد أدرك فضل الرحمن تأثير الحداثة على النزعة الدينية التقليدية، وبأن الإسلام «مستقطَب جذرياً» من العالم العلماني، وبأنه في حالة «تخمّر وتحوّل لا لبس فيهما» . لقد أدرك خطورة المعضلة التي تطرحها الحداثة، إنما اليقين أيضاً بأنه بإمكان الإسلام أن يكون قوّة ديناميكية في مجتمع سلك طريق الحداثة. يجسّد فكر فضل الرحمن مورداً غنياً وغير مستغَل يجب أخذه في الاعتبار لدى تقويم الوضع الحالي في الإسلام، أو النظر في ما قد يخبّئه المستقبل للعالم الإسلامي.

كان فضل الرحمن، في دوره كأكاديمي تدرّج في وطنه الأم باكستان وفي إنكلترا على السواء، وكمسلم ممارِس للشعائر الدينية عاش باستمرار في أميركا اعتباراً من العام 1968، بين حفنة من الباحثين الذين كانوا في موقع فريد «لبناء جسور» بين العالمَين الإسلامي وغير الإسلامي .

على الرغم من أن ف. ديني أدرك -عن حق- تأثير فضل الرحمن على الباحثين المسلمين، إلا أن عدداً كبيراً منهم لا يعي مساهماته في المؤسّسات الإسلامية حول العالم. يستطيع الباحث في الدراسات الإسلامية أن يكتشف في أعمال فضل الرحمن التيّارات الفكرية التي قد تجتاح العالم قريباً . لقد ساهمت سعة قراءاته وعمقها في الحقل الأوسع للدراسات الدينية، على الرغم من أن كتاباته في هذا الحقل ضئيلة جداً .

سوف يتمحور هذا البحث حول نقطتَين اثنتين: معضلة النزعة الدينية التقليدية في سياق الحداثة، وعرض حياة وفكر أحد أهم الباحثين الإسلاميين في القرن العشرين. سوف تعكس مقاربة المؤلّف للدراسات الإسلامية مقاربة «فينومينولوجية» للموضوع ستحاول وصف الظاهرة كما تبدو من الداخل .

في الفصل الأول تعريفٌ للمشاكل المرتبطة بالحداثة وتسليطٌ للضوء عليها بوصفها مسألة حوارية مشتركة بين التقاليد الدينية كافة. وسوف تُستعمَل معضلات الحداثة الخمس التي تحدّث عنها «بيتر برغر» أنموذجاً لاكتشاف التحدّيات المعاصرة التي تواجهها النزعة الدينية التقليدية في الزمن المعاصر. ويتطرّق الفصل الثاني إلى جوهر الدعوة التي أطلقها فضل الرحمن من أجل «إعادة اكتشاف القرآن» و«إعادة بناء الإسلام» على ضوء التفسير القرآني. سوف تُعرَض مسيرته ويُشرَح فكره في أربع فئات: فقهي، اجتماعي، سياسي، واقتصادي.

يُقدِّم الفصل الثالث رداً «نيو-أصولياً» على الحداثة من خصمٍ عنيف اللهجة أحياناً، عاصر فضل الرحمن في باكستان، وهو سيد أبو الأعلى المودودي. يسلّط هذا الفصل الضوء على الاختلافات بين المودودي وفضل الرحمن اللذين يمثّلان النقاش الدائر حالياً في البلدان الإسلامية في محاولتها التعامل مع الحداثة.

أما الفصل الأخير فيعرض معضلات الحداثة كمشكلة كونية، ويكشف كيف ساهم فكر فضل الرحمن في المسائل المتعلّقة بها. يبدأ الفصل بإظهار عدد من التقاليد الدينية التي تجاوبت مع معضلة الحداثة. ويلقي القسم الثاني الضوء على مساهمة فضل الرحمن في الشؤون المرتبطة بالحداثة. ويستخدم القسم

الأخير رؤى فضل الرحمن انطلاقاً من تناظرها مع التحدّيات التي يواجهها العمل التبشيري المسيحي في سياق الحداثة.

تقوم هذه الدراسة على معالجة مسألة الحداثة من خلال عينَيْ باحث إسلامي حاد الذكاء وداعية إحيائي لاكتشاف طريقة معالجته للمعضلات التي تطرحها الحداثة. وسوف تحاول أيضاً استخلاص دروس يمكن استخدامها بما يتيح للمسيحية المعاصرة معالجة المسائل الأساسية التي لا يزال العالم الغربي يرزح تحت وطأتها.

من أجل تحديد التحدّيات الهائلة التي تطرحها الحداثة، لا بد من التوصّل أولاً إلى تعريف فعلي وعملي للفظة «الحداثة» والألفاظ الأخرى ذات الصلة: حديث، وتحديث، وحداثوية.

ثانياً: نحو تعريف الحداثة

تقف ثلاثة أحداث كبرى عند عتبة العصر الحديث وتُحدّد طابعه: اكتشاف أميركا وما تبعه من استكشاف الكرة الأرضية بكاملها؛ وحركة الإصلاح الديني التي أطلقت من خلال مصادرة الأملاك الكنسية والرهبانية، الآلية المزدوجة للتملّك الفردي وتراكم الثروات الاجتماعية؛ واختراع التلسكوب وتطوير علم جديد ينظر إلى طبيعة الأرض انطلاقاً من منظور الكون .

قد تكون محاولة اكتشاف تعريف مقبول من الجميع للفظة «حداثة» صعبة بقدر وضع وصف مختصر للتأثير الكامل للأحداث الثلاثة التي ذكرتها «حنة أرندت»، في المجتمع المعاصر. يشكّل التوصّل إلى تعريف مقبول من الجميع للفظة «حداثة» أو اكتشافه، مهمّة شاقّة؛ لأنها استُعمِلت بطرق عدّة، وغالباً ما تُستخدَم تبادلياً مع مجموعة من العبارات ذات الصلة مثل تحديث، وعلْمنة، وأنسنة، وحداثوية، وعلمانية، وعلوم إنسانية. قبل التمكّن من تمييز لفظة «حداثة» عن هذه الألفاظ، لا بد أولاً من فهم الألفاظ الأساسية المشتقّة منها، مثل «حديث» و«تحديث» و«حداثوية». وقد كانت الجهود التي بذلها «جون ف. ويلسون» مفيدة جداً في تمييز معنى كل واحدة منها .

لقد وضع ويلسون التعريف الآتي لكلمة «حديث»: «لفظة متبادلة العلاقة: تعني ما هو جديد في مقابل ما هو قديم، وما هو مبتكر في مقابل ما هو تقليدي أو متوارَث» . النقطة المهمة التي لا بد من التوقّف عندها في لفظة «حديث»، بحسب ويلسون، هي أنه يجب النظر إليها باعتبارها لفظة نسبية تاريخياً (مثلاً ما كان يُعتبَر نحتاً حديثاً أو فنّ عمارة حديثاً في العام 1900). كان معظم علماء الاجتماع يجدون مشكلةً في الاستعمال الراهن لعبارة «ما بعد الحديث» التي يستخدمها علماء اللاهوت المسيحيون بصورة شائعة اليوم. استخدم «ريتشارد بنديكس» عبارة «المجتمع الحديث» لوصف «الظروف الاجتماعية للوقت الحاضر، أو الأزمنة الأخيرة بما في ذلك الحاضر، في مقابل الظروف التي شهدتها مرحلة سابقة» . بما أن لفظة «حديث» تشير إلى المظاهر الجديدة أو المبتكرة في المجتمع، فإنها تنتمي، على الدوام تقريباً، إلى العصر الحاضر؛ إلا أن ذلك لا ينطبق على لفظة «تحديث».

و«التحديث» هو «إعادة صنع برنامجية للجوانب السياسية والاقتصادية للمجتمع دعماً لما هو جديد» . تعيد عملية التحديث صنع الطابع التقليدي للمؤسّسات السياسية والاقتصادية التابعة لثقافة معيّنة أو تقوم بإصلاحه، وذلك بالاستناد إلى تأكيد اكتشافات أو ابتكارات جديدة. يحصر ويلسون استخدام لفظة «تحديث» في السياسة والاقتصاد، فيما يفضّل استخدام لفظة «حداثوية» للدلالة على التقاليد الدينية. قد

نتكلّم عن تحديث منظومة الضمان الاجتماعي، أو الهيكلية الضريبية، أو مصنع ما، أو مؤسّسة حكومية؛ لكن لا يجوز الحديث عن تحديث الإسلام أو المسيحية في القرن العشرين .

عرّف بيتر برغر التحديث بأنه «نمو ونشر مجموعة من المؤسّسات المتجذِّرة في تحوّل الاقتصاد عن طريق التكنولوجيا» . وفقاً لتعريف برغر، لا وجود لـ«مجتمع حديث»؛ لأنه إذا كان هناك مجتمع حديث اليوم، فكيف نصف المجتمع نفسه في المستقبل؟ «يعني هذا -بكل بساطة- أنه لا وجود لـ«مجتمع حديث»؛ هناك فقط مجتمعات متقدِّمة إلى حد ما في سلسلة متّصلة من التحديث» . يمكن التكلّم عن مجتمع حداثوي، إنما ليس عن مجتمع حديث.

أصرّ «روبرت بيلاه» على أنه يجب النظر إلى التحديث بأنه «مشكلة أخلاقية ودينية» . تكمن إحدى جوانب المشكلة في اختلال هيكليات المعنى والدوافع الموجودة من قبل، بفعل التغييرات المجتمعية الحديثة؛ لكن مشكلة أخرى تظهر لأن:

«النجاح» في التحديث نسبي وعابر دائماً، إذ إن التحديث في حد ذاته لا ينفكّ يقلب كل المواقع الثابتة رأساً على عقب، حتى ولو ظهر في البداية بأنه إنجاز عظيم جداً. لا يستطيع أي مجتمع الاعتداد بأنه تمكّن من أن «يحل» في شكل نهائي مشاكل المعنى والتحديث .

على الرغم من أن التحديث يطرح تحدّياً حقيقياً للدين، إلا أن الكثير من التقليديين يعتبرون أن «الحداثوية» هي التحدّي الأكبر لإرثهم الديني.

تنطوي لفظة «حداثوية» على مجهود واعٍ من جانب المشارك لتنوير تقليد ديني معيّن عبر استيعاب الابتكارات الثقافية أو الفكرية الراهنة أو التأقلم معها:

الحداثوية التزام صريح وواعٍ بما هو حديث في الشؤون الفكرية والثقافية (أو على الأقل دعم مزاعم الجديد ضد منتقديه ومعارضيه) .

استُخدِمَت لفظة «حداثوية» في المسيحية للإشارة إلى الفكر اللاهوتي التقدّمي الذي تطوّر في القرنَين التاسع عشر والعشرين . عكس الحداثيّون المسيحيون، مثل ألفريد لويزي وإرنست ترولتش وفيلهلم بوسيت... إلخ، الروحَ التقدّمية للفكر الحداثوي المسيحي منذ القرن التاسع عشر. ظهر أيضاً حداثيون إسلاميون عديدون خلال الفترة نفسها مثل السيد أحمد خان، وأمير علي، ومحمد إقبال، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، وسواهم. (قال فضل الرحمن إن إرثه الفكري مستوحى

من الحداثيين الإسلاميين) . الحداثي ملتزم بـ«الحديث» في الدين، وغالباً ما يكون مرتبطاً بالتزامات مشابهة في ميادين أخرى .

تختلف لفظة «حداثة» عن لفظة «تحديث» في كونها تشير إلى انفتاح على التغيير وليس إلى التزام راسخ بالتغيير.

عند هذه النقطة فقط تدخل لفظة حداثة في نقاشنا. إنها تشير بوضوح إلى الانفتاح والالتزام بالجديد في مقابل القديم. لا فائدة من استخدام كلمة الحداثة وكأنها تشير إلى واسطة روحية في الحياة المعاصرة تنافس بالضرورة التقاليد الدينية. لا، بل من المفيد أكثر وبأشواط كبيرة استخدامها من خلال تشييئها أو عدم تشييئها، وسيلةً للإقرار بأن التغيير الثقافي ووعي ذلك التغيير منتشران في المجتمعات المعاصرة .

يشير بيتر برغر إلى أن الحداثة تُفهَم بأنها: متفوِّقة جوهرياً على كل ما سبقها -نقيض الحداثة هو التخلّف، ولا يمكن القول: إنه لدى التخلّف إيجابيات. بطبيعة الحال، إنه تعريف مشوَّه؛ لأن هذه النظرة تجعل من الصعب جداً رؤية الحداثة لما هي عليه فعلاً - ظاهرة تاريخية في المبدأ مثل أيّ ظاهرة أخرى، مع بداية ومجموعة أسباب يمكن تمييزها عن طريق التجربة، وهي بالتالي ذات نهاية قابلة للتوقّع .

تحدّى لويد وسوزان هوبر رودولف مفهوم أن الحداثة والتقليد هما على طرفَيْ نقيض؛ بناءً عليه، يجب النظر إلى الحداثة والتقليد باعتبار أنهما يشكّلان ثنائياً وليس انطلاقاً من منظار ديالكتي . قد تضم الحداثة جوانب تقليدية تماماً،كما يمكن أن يضم التقليد تصوّرات حديثة. كل واحدة من هاتين الظاهرتين السوسيولوجيتين «تتسلّل إلى الأخرى وتُحدث فيها تحوّلاً»؛ إلا أن هناك اختلافات بينهما . يقول «بسام طيبي»: إنه لا بد لمن يتكلّم عن الحداثة من التركيز على بعدَيها، أي التأثير الثقافي والتأثير المؤسّسي-البنيوي .

يعكس السجال حول هذه المسألة أهمية هذا المشروع البحثي. لقد أصرّ فضل الرحمن، المفكّر الإسلامي الحداثي، على أنه يمكن الحفاظ على قيمة القرآن الحقيقية مع التكيّف في الوقت نفسه مع معضلات الحداثة؛ بيد أن أبا الأعلى المودودي اعتبر أن الحداثة خصم شرس للإسلام التقليدي، ويجب نبذها . إذا سلّمنا بأن الحداثة تعني ضمناً ذهنية تقدّمية والتزاماً بالجديد أو المبتكَر في ثقافة المرء، يبقى هناك سؤال يجب الإجابة عنه. هل الحداثة هي بمثابة فرضية مضادّة أو خصم منافِس للدين التقليدي، أم أنها

مجرّد انعكاس لتغيير اجتماعي وثقافي قد يؤثّر أو يتأثّر عن غير قصد بالتقاليد الدينية المحلّية؟ قد لا يكون من السهل الإجابة بوضوح عن هذا السؤال.

يظلّ حجم التأثير الذي مارسته الحداثة، أو سوف تمارسه على التقليدية الدينية أو التعبير الديني أياً كان نوعه، موضع نقاش؛ لكن يمكننا أن نلاحظ أن كل أشكال التقليدية الدينية تقريباً لمستها يدُ الحداثة.

يتطرّق القسم التالي إلى معضلات الحداثة الخمس التي يتحدّث عنها بيتر برغر في الفصل السادس من كتابه الوقوف في وجه الحداثة ، باعتبارها تشكّل أنموذجاً عن المشاكل المرتبطة بحلول الحداثة. سوف تُناقَش كل واحدة من هذه المعضلات عبر الاستعانة بأفكار شخصيات بارزة أخرى.

ثالثاً: معضلات الحداثة الخمس

عرض بيتر برغر خمس معضلات طرحتها الحداثة أو فرضتها على الحياة البشرية: التجرّد، والمستقبلية، والتشخّص، والتحرير، والعلمنة . تشكّل كل واحدة من هذه المعضلات قوّة أساسية يجب أن تتعامل معها أيّ جماعة دينية معاصرة. هذه الإملاءات ناقشها العديد من علماء الاجتماع وسواهم من العلماء المتخصّصين في الشؤون الاجتماعية بطريقة أو بأخرى. يعرض هذا القسم لمحة شديدة الإيجاز عن تأثير هذه المعضلات الخمسة. أشكال التعبير الديني الحديث.

1 - التجرّد

المعضلة الأولى للحداثة هي تجرّد المجتمعات الناجم عن استبدال المؤسّسات التقليدية بمؤسّسات غير تقليدية. غالباً ما يولّد هذا التجرّد المؤسّسي مشاعر نفور لدى الأشخاص. ففيما تتغيّر المؤسّسات وتتطوّر، حكماً، يولّد ذلك نفوراً لدى الجماهير. وبدلاً من أن يعيش المواطنون في واحد من المجتمعات الكثيرة مع المؤسّسات الخاصّة به، يُزَجّ بهم في وضع حيث يكونون واحداً وسط أمّة تقودها الأسواق المالية.

تجرّدُ الحداثة متجذِّرٌ في الآليات المؤسّسية التي تقوم عليها الحداثة، أي السوق الرأسمالية، والدولة البيروقراطية (وكذلك البيروقراطيات الكثيرة غير الدولتية ذات المنشأ الأحدث عهداً)، والاقتصاد الذي تطغى عليه التكنولوجيا (وكذلك سيطرة التكنولوجيا على قطاعات المجتمع غير الاقتصادية)، والمدينة الكبيرة مع التكتّل غير المتجانس من الأشخاص، ووسائل الإعلام .

لقد ولّدت عملية التجرّد صدامات واسعة بين الأشكال التقليدية الراسخة للتفكير والتجربة البشريَّين، وتجرّد التفكير والتجربة البشريين التي ظهرت متخفيَّةً في قناع الحداثة.

أصرّ كارل ماركس على أن الكائنات البشرية أصيبت بالنفور وجُرِّدَت من طابعها الإنساني بسبب الإجحاف الاقتصادي. وقد أشار ماركس إلى ثلاثة أشكال من النفور أصابت العامل العادي: النفور من الذات، والنفور من آلية العمل، والنفور من الآخرين . حوّل ماركس مفهوم هيغل عن النفور من الذات إلى وصف صائب لمعضلة الجنس البشري «الحديث». واعتبر أن هذا النفور يستمدّ جذوره من حاجة كل شخص إلى كسب عيشه.

«ناتج العمل هو العمل، إنه تشييء العمل، يبدو العمل وكأنه انفصال عن الواقع بالنسبة إلى العمّال، ابتعاد، نفور» .

أشار ماركس إلى النفور والتجريد من الإنسانية اللذين تتسبّب بهما منظومة اقتصادية رأسمالية قائمة على السوق الحرّة. لقد أنتج نفور الأشخاص من أنفسهم ومن آليات عملهم، عمّالاً مستغرقين في التفكير، وولّد سلوكاً لا مبالياً ومنسلخاً عن المجتمع. اقترح ماركس الشيوعية حلاً لمشكلة النفور شرط التقاء عاملَين اثنين: أولاً ، الاستياء والثورة من جانب «عديمي الملكية»، و ثانياً تطوير مصادر منتِجة بكل معنى الكلمة .

استخدم إميل دوركايم لفظة شذوذ لوصف المعضلة التي يواجهها الجنس البشري. لقد استعمل كلمة شذوذ أوّل مرّة للتمييز بين سببَيْ الانتحار: الأنانية والشذوذ . ولفتَ إلى أن البعض ينتحرون مدفوعين بتأليههم لأنفسهم، فيما ينتحر البعض الآخر بسبب الإجهاد المرتبط بالتغييرات الهائلة في الحياة المؤسّسية. استخدم دوركايم لفظة شذوذ لوصف انحطاط المؤسّسات الاجتماعية التقليدية، مثل العائلة وحس «التضامن الاجتماعي» . لقد رأى الحاجة إلى الحفاظ على حس حقيقي جداً بـ«التضامن العائلي» و«التضامن الاجتماعي»، ما دفعه إلى المطالبة بتعليم أخلاقي . أراد دوركايم أن يُنتج هذا «التعليم الأخلاقي» مجتمعاً ملتحماً أخلاقياً، ما يولّد مناخاً من التضامن الاجتماعي.

أحد الجوانب المهمّة للتجرّد ناجمٌ عن عملية البرقرطة. كان لدى ماكس ويبر اقتناع قويّ بأن البيروقراطية (التي ربطها بالعقلانية)، تشكّل سمة مهمّة من سمات المجتمع الحديث.

يُظهر التاريخ أنه كلما سيطرت البيروقراطية كما في (بعض الحضارات القديمة)، لا تختفي من جديد إلا في معرض الانهيار الكامل للثقافة الداعِمة لها .

اعتبر إريك فروم أن البرقرطة هي من أهم الظواهر في مجتمع يشعر بالنفور. الأعمال الكبيرة والحكومات تديرها بيروقراطية. البيروقراطيون متخصِّصون في إدارة الأشياء و الأشخاص . نظراً إلى الحجم الكبير للجهاز الذي تتم إدارته، والنزعة التجريدية الناجمة عن ذلك، يسود نفور تام علاقة البيروقراطيين بالشعب .

لم تصبح البرقرطة شائعة في إدارة الأعمال الكبيرة والحكومات وحسب، بل لُمِسَت آثارها أيضاً في ظهور منظّمات كنسية كبيرة .

لا يمكن حصر تجرّد المجتمع الذي تولّده الحداثة، بنظم اقتصادية عصرية، أو توحيد اجتماعي، أو حتى بيروقراطيات سياسية؛ يجب التوقّف عند المضاعفات المعرفية للتجرّدات الموجودة في المؤسّسات التربوية العصرية .

قال جورج سيمل: إن مشكلة المعرفة الحقيقية هي أنها فوق إدراك البشر، إلا إذا جرى التعبير عنها بطريقة مجرَّدة.

نحصل على صور مختلفة عن غرض ما، عندما نراه عن مسافة ياردتَين أو خمس أو عشر ياردات. لكن عند كل مسافة، الصورة «صحيحة» بطريقتها الخاصة، وبهذه الطريقة حصراً. والاختلاف في المسافات ولّد أيضاً هوامش مختلفة من الأخطاء. جل ما يمكننا قوله، هو أن المشهد الذي يُحصَل عليه من أي مسافة كانت، له مبرّراته. لا يمكن استبدال أي مشهد آخر به أو تصحيحه، يظهر عن مسافة مختلفة .

التجرّد الذي تولّده الحداثة هزّ بعمق أساسَ عدد كبير من المؤسّسات والمواريث القيّمة في المجتمع، ودفع ببرغر إلى استخدام كلمة «تشرّد» لوصف ديناميكية التجرّد . فهو يصرّ على أن روح «التشرّد» ظهرت فيما كانت النظم السياسية والاقتصادية غير التقليدية تكتسب قبولاً عقب حلول عصر «التكنولوجيا» . وقد أشار برغر إلى أن «التشرّد» الذي يشعر به أفراد مجتمع ما يمكن اختباره على مستويَين:

على مستوى الحياة الاجتماعية ، تسبّب هذا التجرّد بإضعاف تدريجي، لا بل بتدمير للمجتمعات الملموسة والمتماسكة نسبياً، حيث وجدت الكائنات البشرية التضامن والمعنى في الجزء الأكبر من التاريخ. وعلى مستوى الضمير ، أرسى التجرّد نفسه أشكالاً من الفكر ونماذج من العواطف معادية إلى حد كبير «قمعية» -إذا صح التعبير- لشرائح واسعة من التجربة البشرية .

تبقى مسألتان اجتماعيّتان تمثِّلان معضلة التجرّد هذه، من دون حل، هما: التمدين والتعدّدية. يجب عدم اعتبار التمدين أمراً جديداً؛ لأن المدن أدّت على الدوام دوراً أساسياً في تطوّر إمبراطوريات كثيرة أو صمودها؛ لكن مدن القرنَين العشرين والحادي والعشرين ستطرح تحدّيات لم يُشهَد لها مثيل في أي عصر آخر. شدّد أ. شوستاك على أن مدن القرن الحادي والعشرين ستكون بغاية التنوّع .

يغيّر تأثير التمدين الصناعي أنماط الحياة والقيم، وغالباً ما يُغيِّر وجهات النظر العالمية . استخدم هارفي كوكس عبارة «المجهوليّة المدينية» لوصف تأثير الحداثة على سكّان المدن . وقد اعتبر أن المجهوليّة التي يولّدها التمدين هي «تحرّرٌ من بعض العبوديات المثبِطة للهمّة التي كانت سائدة في المجتمع ما قبل المديني» . لم يوافق بيتر برغر على تفاؤل كوكس في «إشاعة ملائكة» (Rumor of Angels) :

دعانا هارفي كوكس في «المدينة العلمانية» (The Secular City) ، إلى الاحتفال بحلول التمدين الحديث وكأنه نوع من الوحي الإلهي. لكن بعد سنوات قليلة، من الصعب إثارة الكثير من الحماسة لهذا الجزء بالتحديد من الحكمة «الخاصة بزمن معيَّن» .

أصرّ جورج سيمل على أن المجهوليّة التي كانت موجودة في المتروبوليس زادت الطابع الشخصي، وولّدت بالتالي مزيداً من النفور .

غالباً ما ترافق التمدينَ مشاكلُ كثيرة، مثل الانفجار السكّاني، وتفاقم الفقر، وتزايد المخاطر المحدقة بالصحة الجسدية والعقلية للمواطنين، ودمار البيئة الجغرافية والبشرية .

إحدى الحقائق الاجتماعية الأقل وضوحاً- لكنها حقيقة نافذة في القرن العشرين- هي التعدّدية ، ولا شك في أنها ستطبع القرن الحادي والعشرين بطابعها. فالقدرة على السفر إلى أي مكان في العالم بسهولة نسبيّة أجازت لمواطني العالم تغيير أماكن إقامتهم؛ وهكذا تتألّف المجتمعات الآن من مجموعة متنوّعة من الخلفيات الإثنية والثقافية والوطنية والدينية. وصف هارفي كوكس التعدّدية والتسامح بأنهما «وليدا العلمنة» . وقدّمت تعليقات بيتر برغر في «التركيبة الاجتماعية للواقع» (The Social Construction of Reality) فهماً أكثر فائدةً للفظة «تعدّدية»، فقد رأى فيها عاملاً أساسياً في توليد تجرّد مجتمعي.

لذا؛ يقتضي الوضع التعدّدي -ضمناً- مجتمعاً مدينياً ذا تقسيم متطوّر جداً للعمل، ومفاضلة شديدة وملازمة في البنية الاجتماعية، وفائضاً اقتصادياً مرتفعاً... يترافق الوضع التعدّدي مع ظروف التغيّر الاجتماعي السريع، والتعدّدية في ذاتها هي في الواقع عامل مسرِّع؛ لأنها تساعد -تحديداً- على تقويض فاعلية التعريفات التقليدية للواقع التي تقاوِم التغيير. تشجّع التعدّدية التشكيك والابتكار على السواء، ولذلك تفسد بطبيعتها الحقيقة البديهية للوضع القائم التقليدي. يمكن التعاطف بسهولة مع خبراء التعريفات التقليدية للحقيقة عندما يعودون بالذاكرة بحنين إلى الأزمنة التي كانت فيها هذه التعريفات تحتكر المجال .

غالباً ما نشأت التقليدية الدينية في سياق محلّي معيّن وسط مجتمع متجانس نسبياً؛ بيد أن التجرّد الذي ولّده التمدين والتعدّدية أنتج مجتمعات غير متجانسة. يمكن أن ينحصر تنوّع هذه المجتمعات بالاختلافات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الإثنية؛ إلا أنه يمكن أن تشمل أيضاً الاختلافات اللغوية والدينية في أحيانٍ كثيرة. التمدين والتعدّدية هما عنصران أساسيان تأثّرت بهما المجتمعات التقليدية والأفراد بفعل التجرّد الناجم عن الحداثة.

ولّدت معضلات التجرّد تغييرات هائلة في أنماط حياة ملايين الأشخاص حول العالم وذهنيّاتهم. من هنا، يمثّل التجرّد الشخصي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي للمؤسّسات التقليدية واحدةً فقط من المعضلات المطروحة أمام التقليدية الدينية. وتشكّل المعضلة الثانية، المستقبلية، أزمة مهمّة أخرى تواجهها هذه التقليدية.

2 ـ المستقبلية

المعضلة الثانية التي تولّدها الحداثة، أطلق عليها بيتر برغر مصطلح المستقبليّة . لقد ولّدت الحداثة تحوّلاً ثوريّاً في مفهوم الزمن واختباره. قال برغر: «من الواضح أن التحديث في كل مكان يعني تحوّلاً قوياً في الانتباه من الماضي والحاضر إلى المستقبل» . وكتب لانغدون غيلكي: هذا التركيز على الصيرورة، على سرعة الزوال والتغيير، سمة أساسية في الروح الحديثة تكاد تضاهي سمة المصادفة والترابط. لقد جرى التعبير عنها بطرق متنوِّعة وكانت لها مضاعفات لا تُعَد ولا تُحصى على حياتنا الروحية والفلسفية والدينية .

يقتضي التركيز على المستقبل القيام بالتخطيط واحترام المواعيد. تشدّد هيكليات الحداثة على وجوب تثمين الوقت ومراعاة الإجراءات المعمول بها من أجل القيام بالأمور بالترتيب الصحيح. كتب ماكس ويبر عن قيمة الوقت: تذكّروا أن الوقت يساوي المال. من يستطع أن يكسب عشرة شلنات من عمله في اليوم، لكنه يغادر العمل أو يجلس متبطِّلاً نصف ذلك اليوم، ومع أنه لا ينفق سوى ستّة بنسات خلال الالتهاء عن العمل أو التبطّل، عليه أن يدرك أنه لم ينفق فقط ستّة بنسات، بل إنه أنفق فعلاً أو بالأحرى رمى جانباً خمسة شلنات .

تُلقي قيمة الوقت في مجتمع صناعي بضغوط شديدة على مواطنيه ومؤسّساته. فالتركيز على المستقبل يُعزّز التغيير، وتزامناً، يؤدّي نزع التركيز عن الماضي إلى اجتثاث أسس الكثير من الممارسات التقليدية. لاحظ بيتر برغر حجم هذه التحوّلات عند ثلاثة مستويات:

على مستوى الحياة اليومية ، تصبح الساعة، سواءً كانت على الجدار أم في اليد، مسيطرةً (ليس من قبيل الصدفة أن ساعة اليد هي رمز أساسي للحداثة في عدد كبير من بلدان العالم الثالث، ويا لها من رمز قوي ـ إنها آلة تُربَط حول البشرة العارية، آلة للوقت موضوعة فوق الإيقاعات العضوية للجسم). وعلى مستوى السيرة ، يُنظَر إلى حياة الشخص بأنها «مسيرة مهنية» (أي سلسلة من الخطوات في مشروع سيَري عن الحرَكية الاجتماعية الصاعدة)، ويُخطَّط لها بنشاط على هذا الأساس. وعلى مستوى مجتمع بكامله ، تُخطّط الحكومات الوطنية أو مؤسّسات كبرى أخرى مشاريع تضعها في إطار «خطة»

(مثل خطّة خمسية أو خطة ممتدّة لسبع سنوات، أو حتى سيناريوات أطول مدى مثل «مراحل النمو الاقتصادي» أو «الانتقال إلى الشيوعية»). وعند المستويات الثلاثة، تصنف هذه الزمنيّة الجديدة في تناقض حادّ مع الطريقة التي اختبرت بها الكائنات البشرية الوقت قبل حلول الحداثة .

قد لا تتسبّب معضلة المستقبلية بصدمة كبيرة لثقافة موجَّهة أصلاً نحو الوقت؛ لكن المجتمع الموجَّه نحو التجربة يمكن أن يشعر بوطأة شديدة جرّاء التركيز المفاجئ على الوقت. قد يشعر زائر الولايات المتحدة بعبء ثقيل إزاء التركيز على الوقت من خلال ساعات اليد وساعات الجدران والساعات الموضوعة على المباني واللوحات الإعلانية؛ في حين أن أميركيّاً يزور أماكن في أميركا الجنوبية أو أفريقيا أو جنوب شرق آسيا قد يعاني وطأة التركيز على الحدث أو التجربة، وقد لا يدور حول مفهوم الوقت . فلا يزال التركيز على المستقبلية يُلقي بضغوط على العافية الجسدية والذهنية، مؤذية لكل شخص.

تعني المستقبلية سعياً متواصلاً، وقلقاً، وعجزاً متزايداً عن الاسترخاء والشعور بالراحة. وهذا الجانب بالذات في التحديث هو ما يعتبره عدد كبير من الثقافات غير الغربية أنه يجرّد الإنسان من إنسانيّته. قد يكون الرفض الرومانسي للمستقبلية جذّاباً في الشكل، إلا أنه لا يحمل الكثير من القيمة العملية، والمهمّة الحسّاسة في هذا الإطار هي القيام بتحليل مجتهد ودقيق للحدود المحتملة لهذا النمط الزمني المحدّد. ببسيط العبارة، السؤال المطروح: هو كيف يمكن القيام بذلك من دون ساعات وروزنامات، وفي أيّ مجالات من الحياة الاجتماعية .

من شأن إلغاء كل ساعات اليد وساعات الجدران والروزنامات، أو تعطيل كلّ الساعات أن يتسبّب بفوضى عارمة في مجتمع شديد التمسّك بالوقت مثل الولايات المتحدة. بحسب جورج سيمل، لا يمكن أن يعمل الوجود الاقتصادي والفكري المتروبوليتاني كما يجب في غياب «الانضباط في المواعيد والقدرة على الاحتساب بالأرقام والدقّة الشديدة» التي تفرضها عليه الحداثة .

تصبح المشكلة واضحة في التركيز الشديد على المستقبلية: ما هو مكان الموروث والتقليد في مخطّط موجَّه نحو المستقبل؟ تُتيح حلول الحداثة للبعض فرصة دمج الأديان القديمة في القرنَين العشرين والحادي والعشرين؛ لكن البعض الآخر يرى في الحداثة أزمةً تُهدّد بالحدّ من قيمة موروثهم الجوهرية أو حتى تجاهلها. على الرغم من أن عدداً كبيراً من التقاليد الدينية عبّر عن معارضة شديدة لروح الحداثة، تبنّى كثيرون بينها نماذج بيروقراطية للتنظيم تعكس عالم الأعمال، واستعانَ بالتقنيّات المعاصرة المستخدَمة في الأعمال، مثل الدعاية عبر الإعلام والحملات البريدية المباشرة... إلخ . على

الرغم من أن تقاليد دينية كثيرة تنادي بأهمّية التجربة والحدث، لا تزال سلطة الساعة والروزنامة تُحدِث تغييرات في أنماط التعبير عن هذه الأحداث.

يجب التنبّه للفارق بين معضلة المستقبلية وبين الإيمان بالأخرويات، الذي نجده في عدد كبير من التقاليد الدينية في العالم . فالعديد من التقاليد الدينية التي تقبَل تصوّراً خطياً للتاريخ تُقدّم بعض التعاليم حول اكتمال التاريخ ما يمنح أملاً لأشخاص كثيرين؛ لكن يجب عدم الخلط بين المستقبلية والإيمان بالعالم الآخر. تركّز المستقبلية على المستقبل، لكنها لا تبشّر بالضرورة بحدث كامل معيّن سوف يطبع «نضوج» العالم أو تستبق هذا الحدث.

يعتبر كثيرون أن الأمل بتتويجٍ أخرويّ للتاريخ هو نقطة قوّة في بعض التقاليد الدينية في وجه الحداثة؛ بيد أن برغر استعمل لفظة مستقبلية للإشارة إلى مسعى غير أخروي نحو المستقبل الذي يحمل الأمل بأمور أعظم وأفضل لمن يستثمرون وقتهم إلى أقصى حد في عالم اليوم. نادراً ما يقود التركيز على المستقبلية، على المستوى الشخصي، إلى رغبة في دراسة الواقع أو حتميّة الموت إلا من خلال السعي إلى اكتشاف علاج . تُقدّم الأزمة البيئية مثلاً ممتازاً عن تركيز الأشخاص على إرباحية المستقبل من دون التوقّف عند مسؤوليّة الحاضر. وتركّز روح المستقبلية على الحياة البشرية والوعد بغد أفضل، على الرغم من أن أوشفيتز وهيروشيما لا يزالان يلقيان بظلّهما على قوس قزح المستقبلية.

لكن تركيز المستقبلية على التخطيط للمسار الوظيفي والحاجة المستمرّة إلى التدريب المتخصّص يتيح لنا رؤية معضلة أخرى تتسبّب بها الحداثة، وتُعرَف بالتشخّص .

3 ـ التشخّص

تتعلّق معضلة أخرى ناجمة عن الحداثة بالفصل التجريدي للفرد عن الكيانات الجماعية أو المجتمع ككل، وهو ما يسمّيه برغر التشخّص. لم يسبق في التاريخ أن كان الفرد في المجتمع في وضع بمثل هذه الهشاشة . قد يبدو التشخّص وكأنّه ديالكتية التجرّد، لكنّهما مترابطان في شكل متناقض.

المفارقة هي أنه في الوقت الذي استُبدِلت فيه هذه المجتمعات الملموسة بالهيكليات الضخمة المجرّدة للمجتمع الحديث، ظهرت الذات الفردية بأنها متمايزة ومعقّدة إلى حد كبير، ومن هذا المنطلق، بحاجة أكبر إلى الانتماء الشخصي الذي يصعب إيجاده في المؤسّسات المجرّدة .

بدا أن مفهوم الفردانية يسيطر على ميتافيزيقيا المجتمع حتى القرن التاسع عشر . ولّد التأثير السياسي للثورة الفرنسية، والتأثير الاقتصادي للفيزيوقراطيين والتسامي الفلسفي لإيمانويل كانط، شعوراً قوياً

بالفردانية . عكس آدم سميث في «ثروة الأمم» Wealth of Nations الطبيعة الفردانية للجنس البشري. على الرغم من أن «سميث» أقرّ بأن البشر يحتاجون، أحياناً، إلى المساعدة من الآخرين، تقتضي تلبية تلك الحاجة المساومة من أجل إثارة اهتمام الشخص الذي يُقدّم المساعدة بحيث يشعر بأن لديه مصلحة في ذلك . وصف «روبرت بيلاه» التركيز على مصالح الأطراف المساوِمة بالفردانية المنفعية .

أصرّ روبرت بيلاه على أن القبول الصاعد للفردانية المنفعية في الولايات المتحدة مارس تأثيراً هائلاً على التاريخ الأميركي.

آمن التقليد المنفعي بحالة حيادية، حيث يُسمَح للأفراد بالسعي إلى تحقيق الحدّ الأقصى لمصلحتهم الشخصية، وتكون النتيجة ازدهاراً على الصعيدَين العام والخاص .

يجب النظر إلى تأثير الفردانية المنفعية من خلال «شكلها الاقتصادي، أي الرأسمالية، وشكلها السياسي، أي البيروقراطية، وشكلها الأيديولوجي، أي العلموية؛ ومعناها تأليه المنطق التقني دون سواه» . يؤمّن التركيز المستمرّ على تراكم الثروة والسلطة، أرضاً خصبة لازدهار الفردانية النفعية. أشار «بيلاه» إلى نتيجة ثانوية أخرى لهذه الفردانية النفعية تتمثّل في تراجع الدين البيبلي والأخلاق. «ازدادت القوننة الغافلة للوسائل وعدم الاهتمام بالغايات، فيما استمرّ الدين البيبلي والأخلاق في التراجع» . التأثير الآخر للفردانية النفعية هو تغيّر تأثير المؤسّسات المسيحية في المجتمعات المحلّية.

الاستعمال الآخر للفظة تشخُّص موجود في كتابات «سي جيه جونغ». فقد استخدم اللفظة بطريقة إيجابية جداً لوصف «تحقّق الذات» لدى الفرد عبر تجريد الذات من «المظاهر الخارجية الخاطئة للشخص»، والسلطة الموحية «للصور الأوّلية» . ميّز جونغ بين الفردانية والتشخّص.

تعني الفردانية التشديد عمداً على خصوصيّة مفترضة ما، وإبرازها بدلاً من الاعتبارات والموجبات الجماعية. لكن التشخّص يعني تحديداً التحقّق الأفضل والأكثر اكتمالاً للسمات الجماعية للكائن البشري، نظراً إلى أن الاعتبار المناسب لخصوصيّة الفرد يقود إلى إنجاز اجتماعي أفضل، وهو ما لا يتحقّق جيداً عند إهمال الخصوصية أو إلغائها .

أكّد برغر أنه من شأن تجرّد المؤسّسات وتشخّص المجتمع بصورة متزامنة أن يؤدّيا إلى تفاقم تهديد الفوضويّة . يتيح تجرّد مؤسّسات المجتمع للفرد أن يختبر الحرّية؛ لكن غالباً ما ولّد الثمن المترتّب عن تلك الحرّية شعوراً بالعزلة وعدم الانتماء. عبر فهم تأثير التشخّص، يمكن أن نفهم لماذا قد

يكون الشخص ملتزماً بشدّة بالحرّية والحقوق الشخصية، إلا أنه يتعاطف، في الوقت نفسه، مع أشكال التوتاليتارية باسم الجماعيّة .

ردّ إميل دوركايم على التركيز الشديد على الفردانية عبر التشديد على أهمّية التضامن المجتمعي. لقد فهم دوركايم الفوضويّة بأنها خسارة التضامن التي يشعر بها الأشخاص في المجتمع؛ لأن «كل فرد يجد نفسه في حالة حرب مع الآخرين بما أنه لا شيء يحدث لتغيير الأنا...» . يبقى السؤال المفارقة: هل التركيز الحديث على الفرد هو خطوة تقدّمية نحو تحقيق الذات «كما اعتبر الفكر الليبرالي منذ التنوير»، أم أنه ضلال يجرّد الإنسان من إنسانيّته «كما هي على ما يبدو نظرة معظم الثقافات التقليدية غير الغربية»؟ على التقاليد الدينية للعالم أن تتعامل بطريقة ما مع التأثير الجائحي للحداثة. وتظهر معضلة التشخّص التناقضية أكثر في الولايات المتحدة وفي عدد كبير من بلدان العالم الثالث تحت راية التحرير أو الحرّية.

4 ـ التحرير

أحد شعارات الحداثة الأكثر إغراءً هو أن الأشياء يمكن أن تكون مختلفة عمّا كانت عليه . هذه هي الدينامية المضطربة للحداثة، إنه التعطّش الراسخ والقوي للابتكار والثورة. لم يعد التقليد ملزِماً؛ يمكن تغيير الوضع القائم؛ المستقبل آفاق مفتوحة... ما يحدث فعلياً اليوم ليس أن الأفراد يصبحون مقتنعين بقدرتهم على اختيار أنماط حياة جديدة وحقّهم في ذلك، بل أُضعِف التقليد إلى درجة أنه بات لزاماً عليهم الاختيار بين البدائل، شاؤوا أم أبوا. فنظرة الإدانة الوجودية إلى الحرّية حديثة بطريقة غريبة ومعبِّرة. مع التحديث... يجري تحدّي القدر، ولا يعود النظام الاجتماعي من المسلّمات، ويُحيط الالتباس أكثر فأكثر بالحياة الفردية والجماعية. لا شك في أن لهذا التحرير جانباً يبعث على البهجة، وهناك أيضاً رعب الفوضى .

أكّد برغر أن الحداثة تتيح للفرد التحرّر من قيود القدر واكتساب حرّية الاختيار . يمكن سماع نداء الحرّية على لسان من يعانون الحجز’أو القمع في المؤسّسات أو الهيكليات أو السلوكيات المجتمعية القائمة . ولقد أصرّ على وجود نوعَين أو مفهومَين من التحرير في العالم: «تحرير الفرد من القدر بمختلف أشكاله، وتحرير الفرد من فوضويّة حالة من دون قدر» .

الرغبة في التحرّر الفردي من القدر موجودة منذ حلول الحداثة. لقد شهد القرن العشرون صعود «حمّى قومية» عصفت بالعالم. سقطت أنظمة حكوميّة في أيدي المقاتلين من أجل الحرّية والمحرِّرين. وقد أثّرت الرغبة في التحرّر في شخصيات كاريزماتية، ودفعتها إلى مناصرة الحرّية والعدالة بغض النظر

عن الإثنية أو الجنسية أو الجنس. طالب مارتن لوثر كينغ جونيور بالحرّية للأميركيين السود؛ وتحمّل نلسون مانديلا سنوات من السجن في سبيل الحرّية في جنوب أفريقيا؛ ودافعت روزماري روثر عن حقوق المرأة؛ وطالب العديد من كتّاب العالم الثالث، مثل غوستافو غوتييريز وخوسيه ميغيز بونينو، بالعدالة في منطقتهم من العالم . لقد دفع التوق إلى تحرّر الفرد من القدر أو من المؤسّسات القمعية القائمة، بعدد كبير من الأشخاص إلى رفع لواء الحرّية؛ لكن يمكن أن يكون ثمن الحرّية باهظاً جداً. ولعلّ الشهداء والحيوات المحطَّمة يُقدِّمون مثالاً واضحاً عن أثمان الحرّية؛ لكن برغر أشار إلى أن الثمن الآخر الأقلّ وضوحاً للعيان قد يكون ظهور الفوضوية الاجتماعية. قد يولّد أمل التحرير شعوراً بالإعجاب بالنفس، لكن التحرّر (من كل القيود التي تكبّل الخيار) قد يولّد رعبَ الفوضى .

استعمل إريك فروم عبارة «الهروب من الحرّية» لوصف المعضلة التي يواجهها الحضور الطاغي للخيارات والحرّيات . واستخدم عدد كبير من الوجوديين لفظة قلق (حصر نفسي أو كرب) لوصف المفارقة الحديثة للحرّية.

إذاً، ليست الحرّية على الإطلاق حرّية بسيطة، بل إنها أمرٌ «لا يحفّزه أيّ شيء ولا يُقيّده أيّ شيء». عبر عيش هذه الحرّية أختبر القلق. يمكنني تفادي القلق عبر الالتجاء إلى موازين القيَم التقليدية، لكن يمكن أن يودي بي ذلك إلى السقوط في «سوء النيّة». على غرار كيركيغارد وهايدغر، ثم يعتبر سارتر أن القلق أمرٌ يجب تحمّله لا الهروب منه .

أشار سي رايت ميلز إلى أن مشكلة الحرّية القصوى في المجتمع المعاصر تتعلّق بواقع أن «جميع الناس لا يريدون بطبيعة الحال أن يكونوا أحراراً؛ وأن كل الناس ليسوا مستعدّين وقادرين على بذل المجهود اللازم لاكتساب الدراية التي تقتضيها الحرّية» .

تتألّف معضلة التحرير من شقَّين: نفور الأشخاص المقموعين من المؤسّسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة، ونفور الشخص «المحرَّر» من حرّية التصرّف المطلقة التي تمنحها الحرّية اللامحدودة.

تتقاطع القيم والأيديولوجيات المعاصرة عند هذين المثلين الأعليين، ومن الأهمية بمكان أن نفهم بوضوح افتراضاتهما الاجتماعية والبسيكولوجية؛ وإلا يسود التشوّش .

5 ـ العلمنة

بدأ استخدام لفظة العلْمنة في اللغات الأوروبية في صلح وستفاليا في العام 1648، حيث استُعمِل للإشارة إلى نقل الأراضي التي كانت خاضعة سابقاً للسيطرة الكنسية إلى السلطات السياسية العلمانية. كانت لفظة {secularis} (علماني) مستخدَمة في ذلك الوقت، وقد تمّت الإشارة إلى التمييز بين المقدّس والعلماني، على نطاق واسع، بما يوزاي تقريباً التمييز بين المفاهيم المسيحية للأمور الخارقة للطبيعة وكل ما هو دنيوي أو نجس ومدنس، لتأكيد تفوّق المقدّس .

يمكن الوقوع على التمييز بين المقدّس والنجس في الكتاب الكلاسيكي المقدّس والنجس (The Sacred and the Profane) لميرتشا إلياده الذي سعى إلى أن «يُظهِر ما هي الطرق التي يحاول المتديّن من خلالها أن يبقى في كون مقدّس لأطول فترة ممكنة»، بالمقارنة مع «الإنسان الذي يعيش أو يأمل في أن يعيش في عالم غير مقدّس» . بالنسبة إلى كثيرين، كانت عبارة «نزع التقديس» تعني فقدان الشعور بالمقدّس، إذ كانت تشير في شكل أساسي إلى الأماكن والممتلكات والأحداث. يستخدم روبرت بولتمان عبارة «نزع الأساطير» للإشارة إلى مقاربته للكتب المقدّسة المسيحية. لقد حاول تفسير العهد الجديد من منظور العلوم بدلاً من منظور الزمن السابق للعلوم والموجَّه نحو الأساطير الذي ظهر خلاله الكتاب المقدّس . ومن الألفاظ الأخرى التي استُعمِلت لوصف الانتقال من المقدّس إلى العلماني: نزع الطابع المسيحي، والعلمنة . وقد اعتبر البعض أن عملية العلمنة هي عامل تحرّر يؤدّي إلى تعزيز إيمان الشخص المعاصر؛ في حين رأى البعض الآخر أنها متضارِبة أو محايدة حيال الدين؛ بيد أن برغر وآخرين لا يزالون يتوقّفون عند المعضلة التي تولّدها الآلية التاريخية .

عرّف هارفي كوكس العلمنة بأنها «تحرّر الإنسان من الوصاية الدينية والميتافيزيقية، وتحويل اهتمامه بعيداً من العوالم الأخرى ونحو هذا العالم بالتحديد» . وقد أقرّ بتأثير فريدريتش غوغارتن في فهمه واستخدامه للفظة . وأصرّ على أنّ جذور العلمنة أو تراثها موجود في الكتب المقدّسة المسيحية، وأن عملية العلمنة أدّت إلى تحرير المسيحية بما يُتيح تطبيق الإيمان بحسب الكتاب المقدّس . وقد عارض لانغدون غيلكي تأكيدات كوكس بأنه يمكن المزاوجة بسهولة بين «الإيمان البيبلي» وعملية العلمنة .

قدّم بريان ويلسون التعريف الأبسط وربما الأفضل للفظة العلمنة: «العلمنة هي العملية التي يفقد فيها الوعي الديني والنشاطات والمؤسّسات الدينية المغزى الاجتماعي» . يعكس هذا التعريف، بالطريقة الأفضل، المعضلة التي فهمها بيتر برغر الذي أصرّ على أنه على الرغم من أن جذور العلمنة قد تكون موجودة في التاريخ المسيحي، إلا أن تداعياتها شملت العالم بأسره . قبل أن نتمكّن من التوغّل جيداً في حيثيّات الأزمة التي تولّدها العلمنة، لا بد من التمييز بين العلمنة والعلمانية.

عرض بريان ويلسون تمييزاً مهمّاً بين هاتين اللفظتين: تتعلّق العلمنة، في شكل أساسي، بعملية التراجع في النشاطات والمعتقدات الدينية ونمط التفكير الديني والمؤسّسات الدينية، والذي يحدث في شكل أساسي بالترافق مع آليات أخرى من التغيير البنيوي الاجتماعي، أو كنتيجة غير واعية أو غير مقصودة لهذه الآليات. أما العلمانية، فعبارة عن أيديولوجيا يندّد أنصارها، وبكامل وعيهم، بالظواهر الخارقة للطبيعة بمختلف أشكالها وبالوكالات التي تروّج لها، وينادون باعتماد مبادئ غير دينية أو مناهضة للدين أساساً للأخلاق الشخصية والتنظيم الاجتماعي .

لعل أهمّية التمييز بين هاتين اللفظتين واضحة في كتابات هارفي كوكس. فقد أصرّ على أن العلمنة انبثقت بطبيعة الحال من الإيمان البيبلي؛ في حين أن العلمانية تتعارض مع الإيمان البيبلي، وتكاد تكون بمثابة دين بحدّ ذاتها . على غرار كوكس وغوغارتن، لم يرَ بول ريكور أيّ حاجة إلى فرض «نظرة عالمية بيبلية» سابقة للحداثة، نظراً إلى أنها لم تعد تتناسب مع «نظرة عالمية حديثة»؛ لكن لا يجب تحجيم الرسالة البيبلية أو تجاهلها للقبول بتهوّر ومن دون تفكير بالرموز العلمية للعلمانية . يرى كثيرون في العلمانية عدواً كبيراً للتقليدية الدينية في القرنَين العشرين والحادي والعشرين؛ لكن هل يجب اعتبار العلمنة صديقاً أم هل يمكن اعتبارها عدواً للدين المعاصر؟

لقد اعتبر هارفي كوكس أن عملية العلمنة تتيح فرصة فريدة للدين، ولا سيما الدين المسيحي. فقد شدّد على وجوب النظر إلى العلمنة بأنها حركة في التاريخ، وفي الوقت نفسه تكوينٌ لإيمان حقيقي.

يجب أن تكون مهمّتنا تغذية عملية العلمنة، والحؤول دون تشدّدها وتحوّلها إلى نظرة عالمية متصلّبة، ويجب توضيح جذورها في الكتاب المقدّس كلما دعت الحاجة .

كما حذّر كوكس: بدلاً من التشبّث بعناد بتسميات مرّ عليها الزمن، أو استنباط تسميات جديدة بقلق، مثل موسى ربما، علينا أن نقوم ببساطة بتحرير الأسرى، يقيناً منّا بأن الأحداث في المستقبل ستمنحنا اسماً جديداً .

يفهم روكو كابورال تأثير العلمنة بطريقة مختلفة، فقد قال عن العلمنة: إنها آلية محايدة لا تنادي بالممارسات الدينية، كما أنها لا تمنع أياً كان من ممارسة شكل ما من أشكال التعبير الديني.

تنطوي العلمنة على تضارب عميق في ما يتعلّق بالإيمان وعدم الإيمان (الإلحاد)، حتى إنه قد يُقال: إن العلمنة تؤدّي وظيفية توفيقية بين الاثنين، على اعتبار أنها تقع في منتصف الطريق بينهما .

لم يُبدِ بيتر برغر تفاؤلاً بقدر كوكس أو كابورال في تقديره لتأثير الحداثة في المدى الطويل. فقد لاحظ برغر أن عملية العلمنة «معادية لبعد السموّ في الحالة البشرية» . وطالب ويليام نيكولز بوجوب تطوير سمو ملازِم، «روحانية مستندة إلى التجربة» للتصدّي لخسارة السموّ الناجمة عن عالم محدَّث مجرَّد من قدرته على الاستجابة بإحساس «للكائنات البشرية والعلاقات المتبادلة بين البشر» . أكّد برغر خسارة السموّ التي تحصل في سياق الحداثة.

بالنسبة إلى من يعتبرون أن السموَّ هو مكوِّن ضروري (لأنه صحيح) من مكوّنات الحالة البشرية، فإن العلمنة ضلالٌ يُشوِّه الواقع ويؤدّي إلى تجريد الإنسان من إنسانيّته. في رأيهم، سيكون لانتقاد الحداثة بعدٌ لاهوتيّ وفقهيّ مهم للغاية؛ فغالب الظن أن انتقاداتهم ستبدأ وتنتهي باقتراحات لاهوتية وفقهية .

يجب ألا تقتصر أزمة العلمنة على من يحتاجون إلى تأكيد السموّ؛ لأن معضلة العلمنة تطرح مشكلة حقيقية جداً للأشخاص الذين لا يزعمون أن لديهم التزامات دينية تحتّم السموّ (مثل اللاأدريين أو العلماء الاجتماعيين الملحدين). لقد أشار برغر إلى أن المعضلة التي تواجه هؤلاء الأشخاص نابعة من واقع أن: العلمنة تُحبط التطلّعات البشرية المتجذِّرة بقوّة، والأهم بينها هو التطلّع إلى الوجود في كون ذي مغزى، ومفعم بالأمل في نهاية المطاف .

إذا كانت معضلة العلمنة تؤثّر في الملتزمين بالسمو وغير الملتزمين به على السواء، فيجب تعميم السؤال على المجتمع ككل: ما هو حجم الحرّية الذي يجب أن يتمتّع به الدين في مجتمع علماني، أو ما هي حقوق التعبير الديني التي يجب حمايتها في مجتمع يستثمر بشدّة في عملية العلمنة؟ ثمة سؤال آخر ينبغي على الجماعات الدينية الإجابة عنه: ما هو القدر الذي يجب رفضه بالكامل في عمليّة العولمة، أو استيعابه أو تكييفه، أو قبوله بالكامل مكان التقليد الأقدم؟ يتعيّن على التقليدية الدينية أن تواجه هذه الأسئلة وسواها في سياق الحداثة.

رابعاً: تقويم فضل الرحمن للإسلام والحداثة

يمكن أن نلمس، في مختلف أنحاء العالم، المشكلة التي تواجهها التقليدية الدينية في الغرب. لكن يوجد فارقان اثنان بين التقاء العالم الثالث مع الحداثة والتقاء الغرب معها: ففي الحقبة ما بعد الاستعمارية، غالباً ما ينظر العالم الثالث إلى التأثير الغربي بعداء، وقد ظهرت آليات العلْمنة بطريقة مفاجئة، إلى حد ما، فيما يسعى كل بلد إلى اكتشاف هُويّته الذاتية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد لاحظ فضل الرحمن الوقع الهائل للتأثير العلماني في البُنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فيما كانت باكستان تحاول إرساء حكومة سياقية موثوقة تقرن بين الواقعية والمثالية على السواء . إزاء التأثير السياسي والاجتماعي والاقتصادي للحداثة في البلدان الإسلامية، شهدت هذه المجتمعات مرحلة أساسية من التفكير للإجابة عن السؤال الآتي: هل يجب تبنّي هذه التغييرات أم الوقوف في وجهها؟

اجتماعياً ، وُجِّهَت الدعوات إلى البلدان الإسلامية في العالم لترجيع صدى الزخم الموجود في القرآن عبر بناء «منظومة اجتماعية مستندة إلى أساس أخلاقي قابل للحياة» . لقد دعا القرآن إلى مجتمع قائم على المساواة يثمّن حقوق الإنسان والمسؤولية البشرية . أما الطريقة التي تتيح للإسلام تحقيق مثل هذا المجتمع فتتمثّل في إعادة اكتشاف أهمّية الأمّة الإسلامية، ومبدأ الشريعة الذي يتحدّث عنه القرآن . لقد شدّد فضل الرحمن على أنه ليس متاحاً للعالم الإسلامي تجاهل التكنولوجيا الغربية؛ إلا أنه يتعيّن على القيم المجتمعية للشخص البشري والمجتمع أن تعكس الزخم الأساسي للقرآن.

تحت تأثير التكنولوجيا البحتة، يصبح الإنسان قصير البصر كثيراً إلى درجة أنه يعيش كل يوم بيومه، ولا يعود ينظر إلى «الغد»، بحسب تعبير القرآن، وهكذا فإن أفعاله «تفقد كل ثقل» ومعنى. تصبح أولويّاته مشوَّهة ومنحرفة. فيُصنِّع أولاً أسلحة نووية ويُكدّسها، وبعدها يُفكّر في العواقب. ويصعد إلى سطح القمر، في حين أن الأمور على الأرض تزداد تعقيداً، وتصبح عصيّة على الحل أكثر فأكثر وإلى درجة خطيرة .

سياسياً ، نوشِدت البلدان الإسلامية إرساء بُنى سياسية موثوقة وقابلة للحياة، تأخذ في الاعتبار هذه الموجبات والقيم الفقهية الواردة في القرآن. لقد اعتبر فضل الرحمن أنه لا يمكن أن يكون تبنّي الرأسمالية أو الشيوعية تبنّياً كاملاً، خياراً متاحاً أمام أيّ بلد إسلامي. وقد رجّع صدى الآراء التي عبّر عنها محمد إقبال بأنّ الأساس الأخلاقي للنظم السياسية الأوروبية تجاهَل التقدّم الأخلاقي الذي نادى به الإسلام . يحصل تنظيم الدولة في الإسلام على تفويضه من الشعب، ولذلك إنه ديمقراطي بالضرورة» . لا يعني

ذلك أن فضل الرحمن كان يدعو إلى القبول الكامل للمظاهر الديمقراطية الغربية. لقد نادى بهيكلية سياسية ديمقراطية تستند إلى الشريعة وتتيح للدولة الإسلامية تجسيد المُثل العليا القرآنية.

اقتصادياً ، تبقى المشكلة التي يواجهها العالم الإسلامي المعاصر عجز البلدان الإسلامية عن إرساء نظام اقتصادي يلبّي الوصايا القرآنية الداعية إلى إحقاق العدالة.

يمرّ العالم الإسلامي، اليوم، بمرحلة من التغيير الاجتماعي السريع، وفي صلب هذا التغيير تقع مشكلة إعادة بناء الاقتصاد وإحقاق العدالة الاقتصادية... يتعيّن على الدول الإسلامية، شأنها في ذلك شأن بلدان نامية أخرى، اتّخاذ بعض الخيارات: مما لا شك فيه أن كل واحد من النظامَين الاقتصاديين العملاقَين والمتنافسين في العالم -الرأسمالية والشيوعية- يسعى إلى جذب البلدان النامية إلى فلكه، ويوجّه سياساته الاقتصادية والاجتماعية على هذا الأساس. لكن المفارقة هي أنه في حين يزعم النظامان أنهما يصونان كرامة الإنسان، تحوّل الفرد في الحالتَين إلى مجرّد سنٍّ في عجلة الإنتاج الضخمة .

لقد عجزت معظم البلدان الإسلامية عن تطوير سياسات اقتصادية تعكس المثل العليا القرآنية في خلق الثروات وتوزيعها. لقد دارت سجالات شديدة حول إمكان قبول الأساليب المصرفية الجديدة في الدول الإسلامية، وحول الفهم الصحيح لضريبة الزكاة. يكمن التحدّي المطروح على الإسلام، في سياق الحداثة، في قدرة المؤسّسات الحكومية على تطبيق سياسات من شأنها أن تلبّي مبدأ العدالة الذي ينادي به القرآن.

يقتضي إرساء مؤسّسات اجتماعية وسياسية واقتصادية إسلامية إجراء «إعادة بناء تاريخيّة منهجيّة» للفقه والقانون والأخلاق والفلسفة والعلوم الاجتماعية الإسلامية . تشمل إعادة الإعمار التي دعا إليها فضل الرحمن، تطوير فقه قرآني سياقي يستند إلى تحقيق تاريخي ومنهجي في التقليد: هذه المقاربة ثورية جداً وتختلف جذرياً عن المقاربات المعتمدة في شكل عام حتى الآن، لناحية أنها تُخضِع الفقه وسنّة النبي ((ص))، بل القرآن أيضاً، لدراسة محض تاريخية، وأنّ معظم الحداثيين، وليس التقليديون فقط، يتردّدون في قبولها .

اعتبر فضل الرحمن أنه على الرغم من أن تطوير فقه قرآني سياقي لإعادة بناء الإسلام ينطوي على مخاطر، لا بد من إنجاز هذه المهمّة؛ لأن مستقبل الإسلام في تعامله مع الحداثة منوطٌ بها: لقد أصبح المسلمون، إلى حد كبير، أسرى مخلوقاتهم التاريخية، سواء كانت قوانين أم مؤسّسات. من أجل وضع الجنس البشري على الطريق الصحيح وتوفير توجيه إيجابي في التشوّش الحالي، علينا أن نتجاوز الجزء الأكبر من الإسلام التاريخي ونعيد اكتشاف الإسلام الحقيقي الحاضر، دائماً، وبصورة ملموسة

في القرآن ومبادئه الأخلاقية. إنه التحدّي الذي ينبغي على المسلمين مواجهته، بما يصبّ في مصلحة الجنس البشري بكامله .

في الوقت نفسه، حذّر فضل الرحمن:

«لكننا نحتاج إلى بضع سنوات ومجهود كبير لدفن الظلامية الحالية. في السنوات المقبلة من حياتي، سوف ينصبّ الجزء الأكبر من نشاطي على العمل من أجل تحقيق هذه الغاية» .

دعا فضل الرحمن إلى إعادة اكتشاف رسالة القرآن التاريخية والمنهجية والسياقية كي يتمكّن الإسلام المعاصر من الاستجابة للحداثة بإيمان حيوي وديناميكي.

سوف يعرض الفصل الثاني بعض الوقائع عن مسيرة حياة فضل الرحمن، ويطرح رؤى لتطوير تعبير عن الإسلام مقبول فقهياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً.

الفصل الثاني

الدعوة إلى إعادة الاكتشاف وإعادة البناء في فكر فضل الرحمن

مقدّمة

يشهد الإسلام حالياً استقطاباً شديداً، ويمرّ بمرحلة واضحة وأكيدة من التخمّر والانتقال. لكن محافظية القرون الوسطى لا تستطيع تأمين حلول حقيقية وفعلية لمشاكل اليوم. فهي تبدو إلى حد كبير بأنها ردّ فعل على الاستعمار الغربي. ولذلك أنا واثق من أن الإسلام الحق (النقي) للقرآن، هو إسلام نضِر وواعد وتقدّمي، سينجح في نهاية المطاف .

أعلن فضل الرحمن أنه يمكن اكتشاف الإسلام الحق (النقي) للقرآن في الوحدة الكامنة فيه. لطالما كان فهم الأيديولوجيا القرآنية ضرورياً من أجل تفسير فاعل للقرآن . في غياب رؤية وحدوية للقرآن ناجمة عن الكلام القويم، بات فضل الرحمن مقتنعاً بأنه من شأن فقه قرآني سياقي أن يتيح للمجتمع الإسلامي رؤية الحداثة بأنّها فرصةٌ لبناء المجتمع القائم على المساواة الذي ينادي به القرآن . لقد اكتشف فضل الرحمن أن القرآن أنزل وكُتِب ليكون بمثابة دليل عملي للبشرية وليس مجرّد «بحث عن الله وطبيعته...» . يتعيّن على فقه قرآني نصّي سياقي أن ينظر في السياق التاريخي-الاجتماعي للقرآن والزمن الحالي. لقد وضع فضل الرحمن آلية من خطوتَين يمكن اكتشاف الوحدة الكامنة للقرآن من خلالها. أولاً ، يجب الانتقال من التفاصيل المحدّدة في القرآن إلى «استنباط مبادئه العامة وقيمه وأهدافه البعيدة المدى وترتيبها منهجياً» . أما الخطوة الثانية فتقوم على الانطلاق من هذه المبادئ العامة لصوغ آراء محدّدة ترتبط بالأوضاع المعاصرة . وقد وجد نفسه مرغماً على البحث عن فقه انبثق بصورة طبيعية من القرآن وذهب أبعد من الإسلام التقليدي الذي غالباً ما كان يجلب تأثيرات خارجية، إلى النص. لقد استند الفكر الإسلامي التقليدي في الجزء الأكبر من فهمه للقرآن، إلى الحديث الذي كانت لديه نظرة نظرة مؤطرة للوحي . فقد وصف الحديث الوحي الذي نزل على النبي بأنه خارجي بالكامل. أما فضل الرحمن فأكّد أن القرآن هو بكامله كلمة الله، لكنه قال: إنّه مكتوبٌ كلّه بلغة محمد ((ص)). لقد تدفّقت الكلمة الإلهية عبر قلب محمد . يقتضي الفقه القرآني السياقي أن يكون الشخص على دراية بالإطار والظروف التي عاش فيها النبي ((ص))، وبالمبادئ القرآنية الناشئة، كما يجب أن يكون مدركاً للسياق المعاصر من أجل تكييف النص معه عند التطبيق.

لقد حاول فضل الرحمن تطوير فقه قرآن سياقي متّبعاً منهجيّته الخاصّة. يجب التوقّف عند أربع مسائل أساسية لفهم جوهر القرآن. وهي ترتبط بالمواضيع الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الواردة في النص القرآني. سوف نناقش المسائل الاجتماعية والسياسية والثقافية في القرآن، في معرض حديثنا

عن نظرة فضل الرحمن إلى العالم الإسلامي المعاصر. أما الفقرة المقبلة فسوف تُعرِّف القارئ بمسيرة حياته، فيما يتطرّق ما تبقّى من الفصل إلى التحدّي الذي يرفعه فضل الرحمن من أجل إعادة بناء إسلامية ترتكز على فقه قرآني سياقي منهجي.

أولاً: الإنسان والمربّي والباحث

وُلد محمد فضل الرحمن في 21 أيلول/سبتمبر 1919 في الهند قبل التقسيم (باكستان حالياً). وكانت عائلته متديّنة جداً، إذ كانت ملتزمة بالصلاة والصوم. وقد تمكّن فضل الرحمن، بإشراف من والده، من تلاوة القرآن غيباً بسنّ العاشرة . وكان للإرشادات المُحِبّة من والدَيه تأثير كبير على حياته كمسلم، وقد دوّنها في سيرة ذاتية بعنوان شجاعة الاقتناع (The Courage of Conviction) .

«كان لوالدتي ووالدي تأثير حاسم في تكوّن طباعي ومعتقداتي الأولى. فقد تعلّمت من والدتي فضائل الصدق والرحمة والثبات وقبل كل شيء، الحب. وكان والدي باحثاً دينياً مطّلعاً على الفكر الإسلامي التقليدي. على النقيض من معظم الباحثين الإسلاميين التقليديين في ذلك الوقت الذين كانوا يعتبرون أن التعليم الحديث هو سمّ للإيمان والأخلاق على السواء، كان والدي مقتنعاً بأنه ينبغي على الإسلام التعامل مع الحداثة بأنها تحدٍّ وفرصة في الوقت نفسه، وما زلت أشاطر والدي الرأي نفسه حتى يومنا هذا» .

انتقل فضل الرحمن مع عائلته إلى «لاهور» في ما يُعرَف الآن بشمال شرق باكستان، في العام 1933، حيث ارتاد كلّية حديثة ودرس الإسلام التقليدي مع والده في المنزل. كان والده خرّيج معهد «ديوبند» الفقهي في شمال الهند الذي تأسّس على يد باحثين من مدرسة الشاه ولي الله . نال في العام 1942 شهادة ماجستير من جامعة «بونجاب» وأصبح طالباً باحثاً بين العامَين 1943 و1946. ثم حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من أكسفورد في العام 1949، حيث عاش صراعاً شخصياً قوياً بين دراسته الحديثة ودراسته التقليدية. قال فضل الرحمن: «من أواخر الأربعينيات حتى منتصف الخمسينيات، اختبرت شكوكاً حادّة سبّبتها لديّ دراسة الفلسفة. لقد’حطّمت معتقداتي التقليدية» . شكّلت النبوءة في الإسلام معضلة في كتاباته في إطار مناقشته للصدام المباشر بين آراء الفقهاء الإسلاميين التقليديين وآراء الفلاسفة الإسلاميين الذين تأثّروا كثيراً بفكر أرسطو وأفلاطون وبالفكر الرواقي.

كان الفلاسفة أذكياء فكرياً، ويتفوّقون في حذق المحاججة، لكن إلههم بقي مبدأ لا حياة فيه، مجرّد بنية فكرية تفتقر إلى السلطة والحنو على السواء. على الرغم من أن الفقهاء أقل مهارة على المستوى الفكري، كانوا يَعون بالفطرة أن إله الدين هو واقعٌ حيّ بكل ما في الكلمة من معنى: يستجيب للصلوات، ويوجّه الأشخاص فردياً وجماعياً، ويتدخّل في التاريخ: «يتكلّم ويتصرّف»، بحسب التعبير الدقيق لابن تيمية .

شعر فضل الرحمن بحافز لاكتشاف الإسلام الذي يدمج بين البراعة الفكرية للفلاسفة والطبيعة الديناميكية لله الحي كما وصفها الفقهاء المسلمون . لم يقبل التقاليد الإسلامية التي كانت تنظر إلى القرآن بعيون الحديث، بصورة عشوائية. بل أدرك أن عليه التعمّق في القرآن في ذاته من دون مساعدة من التعليقات

أو سواها من المصادر التقليدية. وهكذا، شرع فضل الرحمن في دراسة جديدة للقرآن وحياة النبي أتاحت له أن يعيد تقويم تقليده:

«سرعان ما أدركتُ أنه في حين ترتدي التقاليد قيمةً بالنسبة إلى الأديان الحيّة كونها تؤمّن مصفوفات للنشاط الإبداعي للعقول والنفوس العظيمة، إنها أيضاً كيانات تعزل بحكم طبيعتها التقليد عن باقي البشرية. لذا، فأنا أعتقد أن كل الأديان التقليدية تحتاج باستمرار إلى الإصلاح وإلى إنعاشها من جديد»
.

بدأت مسيرة فضل الرحمن التعليمية في جامعة «دورهام»، حيث حاضر في الدراسات الفارسية والفلسفة الإسلامية من 1950 إلى 1958. في العام 1958، قبِل منصباً تعليمياً في جامعة «ماكغيل» في معهد الدراسات الإسلامية. خلال الأعوام الثلاثة التي أمضاها في ماكغيل، عمل مع تشارلز آدامز الذي أبدى اهتماماً بكتابات سيد أبي الأعلى المودودي، العمود الفقري للمجموعة الإسلامية الإحيائية في باكستان التي تُعرَف بـ«جماعة إسلامية». وقد أدّى المودودي في نهاية المطاف دوراً أساسياً في معارضة الموقف التقدّمي لفضل الرحمن في المسائل السياسية-الاجتماعية التي واجهتها الحكومة الباكستانية.

في آب/أغسطس 1962، أصبح فضل الرحمن مدير «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية» في باكستان ، ما أتاح له إطلاق إعادة اكتشاف باكستانية للقرآن وإعادة بناء مجتمعية تطرّقت كلتاهما إلى الحداثة وعكستا روح العصر في القرآن. كانت مهمّته في المعهد تفسير «الإسلام بعبارات منطقية وعلمية لتلبية مقتضيات مجتمع تقدّمي حديث» . بعيد تعيين فضل الرحمن، جرى تشكيل «المجلس الاستشاري للأيديولوجيا الإسلامية» الذي كُلِّف بـ«رفع توصيات محدّدة في مضمارَي السياسة الإسلامية والشريعة الإسلامية» . وقد عيّن الرئيس الباكستاني محمد أيوب خان فضل الرحمن عضواً في المجلس عقب الانتخابات في العام 1964 . وردّ هذا الأخير على التحدّيات الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الهائلة التي كانت باكستان تواجهها، بمحاولته تسليط الضوء على المضمون الديناميكي والثوري لفقه قرآني سياقي. وقد نشر ثلاثة كتب وثمانية عشر مقالاً خلال تولّيه هذين المنصبَين. وساهم في مهمّة إعادة البناء من خلال الجمع بين واقع الفراغ الاقتصادي والاجتماعي في باكستان، وتماميّة القرآن في وجه الحداثة، والقيم القرآنية التي تفرض إحقاق العدالة. لقد أوجز فضل الرحمن مساهمته في الردّ الباكستاني على معضلة الحداثة:

«أؤمن بشدّة بأننا ندين -نحن المسلمين- لأنفسنا وللعالَم بإعادة إحياء الرؤية القرآنية من ركام التاريخ، ففي القرآن يلتحم الواقعي مع المثالي. لقد أدّيت ما عليّ عندما كنت في باكستان (1961-1968) بدعوة من الرئيس أيوب خان. في ذلك الوقت، كانت البلاد تعاني فقراً مدقعاً، وهكذا كان الفقر مشكلتها الأخلاقية الأولى. من أجل معالجة هذا الوضع، وجب خلق ثروة وتوزيعها لاحقاً بإنصاف على السكّان. هذا ما نصحت به بشدّة الحكومة والمجتمع في شكل عام على أن يُطبَّق انطلاقاً من أسس إسلامية. وكان يقتضي إدخالاً واسع النطاق للتكنولوجيا الحديثة المستورَدة من الغرب. لكن الغرب في ذاته، وفي معرض تطوير التكنولوجيا والمعارف المصاحِبة لها، اقترب إلى درجة خطيرة من التخلّي عن القيم الإنسانية والأخلاقية... ولذلك حذّرت باكستان -حكومةً وشعباً- من مغبّة الوقوع في مطبّات التكنولوجيا المجرّدة من كل قيم، مع التشديد على وجوب تبنّيها على ضوء نصائحنا ومنشوراتنا ومحاضراتنا» .

لم تمرّ تجربة فضل الرحمن في هذه المؤسّسات الحكومية من دون مشقّات وصعوبات. فقد تكبّد، هو وسواه، أسًى شديداً بسبب بعض مواقفهم من المسائل الاجتماعية والسياسية. لقد أثارت مواقف عدّة اتّخذها فضل الرحمن ردَّ فعلٍ قويٍّ لدى عدد كبير من العلماء (التقليديين المسلمين) وفي أوساط الإحيائيين المسلمين. ومن هذه المسائل موقفه من الحديث، إذ أكّد فضل الرحمن ما خلصت إليه الدراسات والأبحاث الحديثة بأن جزءاً كبيراً من الأحاديث لا يمكن التعويل عليه تاريخياً. فاتُّهِم بأنه «متغربِن» أو «مستشرِق» في مقاربته للحديث .

والمجهود الثاني الذي حاول فضل الرحمن من خلاله اتّخاذ موقف يأخذ في الاعتبار وجهتَيْ النظر المحافظة والتحديثية، تمثّلَ في مرسوم قوانين الأسرة المسلمة الذي أُقِر في كانون الثاني/يناير 1961، وتطرّق إلى مسائل مثل تعدّد الزوجات، والطلاق، وقوانين الميراث . وقد اعترض المحافظون في باكستان على إعادة بناء القوانين المتعلّقة بهذه المسائل الاجتماعية المهمّة.

المسألة الأخرى التي أثارت ردّ فعل قويّ لدى مجموعات مثل «جماعة إسلامية» هي تخطيط الأسرة. لقد اعتبر فضل الرحمن أن استعمال أساليب التحكّم بالحمل مسؤولية على عاتق مجتمع لا يستطيع تحمّل «زيادة متهوّرة في أعداد السكّان». وقد اتُّهِم وسواه بترويج «الجماع الجنسي العشوائي» عبر الترويج لأساليب منع الحمل .

الموقف الرابع الذي اتّخذه فضل الرحمن وتسبّب له بأسًى شديدٍ كان حول مسألتَيْ الفوائد والعمليات المصرفية. لقد دافع فضل الرحمن عن استخدام الأساليب المصرفية الحديثة التي تشمل وجوب اعتماد نظام الفوائد . فأبدى المحافظون ردّ فعل قويّ إزاء موقفه هذا عبر ادّعاء الطاعة للفرائض القرآنية التي

تحظر ممارسة الرِّبا التي كانت سائدة قبل الإسلام. لكن فضل الرحمن اعتبر أنه لا وجود للمصرف من دون تطبيق الفوائد، وأن الفائدة المصرفية ليست موازية للرِّبا. وقد لمس الرفض الشديد لموقفه في مؤتمرَين صحافيَّين.

عقد احتشام الحق، الداعية الشعبي في كراتشي، مؤتمراً صحافياً عرض فيه نسخة مصوَّرة عن الورقة [ورقة الرحمن «الرِّبا والفائدة» (Riba and Interest) ، وانتقدني على الآراء الواردة فيها. وفي مؤتمر صحافي ثانٍ، تهجّم (بعد المودودي) على التدريب الذي تلقّيته في الغرب وانتقد فكرتي عن دعوة باحث غربي إلى المعهد كي يساعد في تدريب بعض الباحثين الشباب الباكستانيين على الأساليب البحثية، وكذلك روابطي مع معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل في مونريال.

«تحوّل الجدل في الصحافة إلى نقاش حول طبيعة دور المشرقيين الغربيين في الأبحاث والدراسات الإسلامية. نشر رئيس تحرير صحيفة الفجر اليومية النافذة في كراتشي افتتاحية في الصفحة الأولى حذّر فيها من سياستي الخطيرة، وتبعتها في أعداد لاحقة رسائل إلى المحرّر بالفحوى نفسها؛ لم تُنشَر أي من الرسائل العديدة الداعِمة لي. انتهت المسألة بتدخّل شخصي من الرئيس» .

ومع كل جدل ينشأ حول مسألة ما، كان خصوم فضل الرحمن يزدادون عدائيةً تجاهه. فالقضية الخلافية الجديدة تمحورت حول الذبح الآلي للحيوانات بهدف استعمال لحومها في الغذاء. بناءً على طلب من السلطات البريطانية، أصدر فضل الرحمن بياناً حول ما إذا كان من المقبول أن يعمد العمّال الباكستانيون في إنكلترا إلى ذبح الحيوانات، آلياً، بهدف استخدام لحومها في الطعام، وقد جاء فيه: «في رأيي، لا ضير في الذبح الآلي، وأُرفِق ربطاً نص الفتوى التي أصدرها المفتي محمد شافي (رأي قانوني صادر عن فقيه)» ، والتي قضت بأنه يُسمَح بذبح الحيوانات آلياً شرط أن يتلو الشخص الذي يضغط على الزر البسملة . لم يكن فضل الرحمن يدري أن هذا الردّ البسيط سوف يلاحقه ويتسبّب له بأزمة في الداخل.

«عندما أجبتُ عن الرسالة الموجَّهة من لندن، لم أكن أعلم أن الحكومة الباكستانية بصدد بناء مسالخ لذبح الحيوانات آلياً في البلاد. يبدو أن ذلك كان يتمّ في أجواء من التكتّم، لكن السجال -الذي انتشر على نطاق واسع جداً- دفع به إلى العلن. وقد ألقت بعض الدوائر الحكومية اللوم عليّ في ما حدث. في الواقع، منذ العام 1965، شعرت بعض الدوائر الحكومية أكثر فأكثر أننا أصبحنا، أنا وسياسات المعهد، عائقاً سياسياً. في أيار/مايو 1966، قدّمتُ استقالتي؛ لكن الرئيس رفضها» .

أما القضيّة التي أرغمت فضل الرحمن، أخيراً، على ترك منصبه لدى الحكومة الباكستانية، فكانت مرتبطة بفهمه للوحي القرآني. في العام 1966، نُشِر كتابه الإسلام (Islam) في لندن ونيويورك . كانت لفضل الرحمن تأمّلات موجِعة حول هذا السجال:

«دافعتُ عن فكرة أن القرآن نزل بوحي شفهي، وهو الاعتقاد الكوني. لكن بدا لي أن الروايات التقليدية المتداولة عن الوحي تنقل صورة ميكانيكية وخارجية ظاهرية عن العلاقة بين محمد ((ص)) والقرآن - يأتي جبريل وينقل إليه رسائل الله وكأنه ساعي بريد يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآن أن الملاك «نزل على قلب» محمد ((ص)). لقد قلتُ إن القرآن هو بكامله كلمة الله بما يعني أنه معصومٌ عن الخطإِ وخالٍ تماماً من الزور، لكنه جاء بكامله على لسان النبي ((ص)) وهو نابع من قلبه» .

أثار موقفه ردّ فعل قويّ في أوساط الباكستانيين المحافظين. وصفت البيّنات (مجلّة محافظة) فضل الرحمن بأنه منكر للقرآن في كانون الثاني/يناير 1968 . واشتدّت المعارضة مع قيام مولوي فريد أحمد، من شرق باكستان، بإثارة المسألة في الجمعية الوطنية في أيار/مايو 1968. وطوال فصل الصيف، أجّجت القضية نيران العداوة.

في نيسان/أبريل 1968، عانى فضل الرحمن من مشاكل في القلب واضطُرّ إلى تمضية فترة من النقاهة في مكان يقع على بُعد سبعين ميلاً شمال كراتشي من حزيران/يونيو حتى نهاية آب/أغسطس. في 25 آب/أغسطس، نشر ردّاً مطوّلاً على معارضيه أوضح فيه نظرته إلى الوحي القرآني؛ لكن واحدة فقط من الصحف الأُرديّة نشرت الرد. ثم أُرغِم على عقد مؤتمر صحافي مشترك مع وزير القانون، س. م. ظفر، في الأول من أيلول/سبتمبر 1968. وقد أعلن هذا الأخير أنّه لم يجد ما يُثير الاعتراض في كتاب فضل الرحمن؛ لكن بعد انتهاء المؤتمر الصحافي، طلب ظفر من الصحافة شطب كلامه هذا. فرفضت صحيفة واحدة فقط الامتثال لطلبه. وبنتيجة المؤتمر الصحافي، أصبح فضل الرحمن وحيداً في مواجهة الباقين.

بلغ استياء الرأي العام أحجاماً خطيرة، ونُظِّمت مسيرات في شرق باكستان وإقليم الحدود الشمالية الغربية. وكان الردّ الأقوى في منطقة «البنجاب» كما يروي فضل الرحمن:

«في لاهور، وُضِعت ملصقات على الجدران تعلن أنني مطلوب مقابل مكافأة مادّية. وفي 5 أيلول/ سبتمبر، نُظِّمت إضرابات شاركت فيها قطاعات متعدّدة (منها الحلاّقون وسائقو التاكسي) في خمس أو ستّ بلدات في البنجاب، إنما ليس في لاهور. وكانت الحكومة قلقة جداً مما يمكن أن يحصل في اليوم التالي، أي في 6 أيلول/سبتمبر، والذي يصادف يوم جمعة وعيد الدفاع الباكستاني في الوقت

نفسه (الاحتفال بذكرى الحرب الهندية-الباكستانية التي اندلعت في العام 1965)، وكما جاء على لسان الرئيس «حاكما الإقليمَين خائفان جداً». فقدّمت استقالتي التي دخلت موضع التنفيذ على الفور» .

أدّت هذه الظروف المأسوية إلى وضع حدّ لمسيرة فضل الرحمن في الحكومة الباكستانية. وقد عاد إلى الولايات المتحدة، وكان أستاذاً زائراً في جامعة «كاليفورنيا» في لوس أنجلوس خلال ربيع 1969. ثم انضمّ إلى هيئة التدريس في جامعة شيكاغو في خريف 1969، حيث عُيِّن أستاذ كرسي «هارولد إيتش سويفت» للفكر الإسلامي مع درجة الخدمة المتميّزة حتى وفاته في 26 تموز/يوليو 1988. خلال عمله في جامعة «شيكاغو»، استمرّ في الكتابة بغزارة عن الإسلام والحداثة. ووجد الوقت، أيضاً، للعمل مستشاراً للحكومة الأندونيسية من أجل إدخال مادّة الدراسات الإسلامية إلى التعليم الجامعي، ومستشاراً لدى وزارة الخارجية الأميركية والبيت الأبيض بين 1979 و1980.

لم تجعله تجاربه الصعبة في باكستان يلتزم الصمت، ولم تترك لديه مرارة، وهذا ما ظهر جليّاً في كتاباته. لقد حافظ على التزامه بإعادة بناء المجتمع الإسلامي عن طريق إعادة اكتشاف التفسير القرآني الذي طبع حياته إلى حد كبير .

نعرض في القسم الآتي لمقاربة فضل الرحمن للدراسات الإسلامية، كما نتطرّق إلى الدعوة التي أطلقها لإعادة اكتشاف التفسير القرآني من أجل إعادة بناء إسلام معاصر.

ثانياً: نحو فقه قرآني سياقي

نظر الباحثون الغربيون تقليدياً إلى أن القرآن تطوّر كرونولوجي؛ لكن فضل الرحمن أصرّ في كتابه مواضيع القرآن الأساسية Major Themes of the Qur’an ، على أنه يجب الربط بين المواضيع القرآنية التي تنبثق من النص كي نكتشف فعلاً النسيج الموحِّد للقرآن . قدّم الباحثون الغربيون تقليدياً موادَّ عن القرآن تقع في واحدة من ثلاث فئات واسعة:

(1) أعمال تسعى إلى تحديد تأثير الأفكار اليهودية أو المسيحية في القرآن؛

(2) أعمال تحاول إعادة بناء ترتيب القرآن؛

(3) أعمال تسعى إلى وصف مضمون القرآن، سواءً المضمون كاملاً أو بعض جوانبه .

هذه المحاولات لفهم القرآن من وجهة نظر «متفرِّج موضوعي» اهتمّت بالمظهر أكثر منه بالنسيج الذي حيك القرآن حوله. وتعاني الدراسات والأبحاث الإسلامية أيضاً مشكلتين حقيقيّتين جداً تقفانِ حائلاً أمام الإبداع:

(1) غياب الإدراك الحقيقي لأهمّية القرآن اليوم، ما يحول دون تقديمه بما يتناسب مع حاجات الإنسان المعاصر؛

(2) لكن أكثر من ذلك، الخوف من أن ينحرف هذا التقديم للقرآن في بعض النقاط عن الآراء المتناقلة تقليدياً .

بناءً عليه، ثمة حاجة كبيرة إلى اكتشاف فقه قرآني سياقي ينقل كُنه النص مع إبراز حيويّته المعاصرة.

1 ـ المسائل الفقهية في القرآن

وصفَ فضل الرحمن ثلاثة مواضيع يمكن رؤيتها بوضوح في القرآن: «التوحيد، والعدالة الاقتصادية-الاجتماعية، واليوم الأخير (دينونة الإنسان الأخيرة)» . يجب مناقشة هذه المواضيع لكشف النقاب عن ديناميّة الرسالة القرآنية. على الرغم من أن فضل الرحمن شدّد على أن القرآن ليس بحثاً فقهياً، إلا أنه أماطَ اللثام عن التفاصيل الصغيرة المهمّة التي تعبّر عن جوهر الوحي القرآني.

يجب إلقاء نظرة سريعة على الفهم القرآني لله والجنس البشري والعالم الآخر من أجل الإضاءة على الخلفية الضرورية للتفسير القرآني الذي وضعه فضل الرحمن.

أ ـ التوحيد : يعكس مفهوم الله في القرآن إلهاً واحداً كليّ القدرة والرحمة والعزم. الله وحده غير محدود، وكل صفاته، القوة والعزم والرحمة والمعرفة غير محدودة تماماً مثل الذات الإلهية. رحمته الأولى كانت وراء خلق الكون. ولهذا هناك ملء الوجود بدلاً من فراغ العدم. نظراً إلى لامحدوديته بالمعنى الحرفي للكلمة، إنه يظلّل الجميع، ولا يستطيع أيّ كائن آخر أن يشاطره ألوهيّته. خلَق الكون كمنظومة كاملة متناغمة، وليس كحالة فوضوية. لا ثغرات ولا اضطرابات في الطبيعة؛ لأن الله غرس في كل شيء مقداره المناسب أو قوانين سلوكه .

لقد شدّد فضل الرحمن على أنه يجب النظر إلى مفهوم الله في القرآن بأنه مفهوم وظيفي . الله في القرآن هو خالق ومقدّم للرعاية وديّان على جميع خلقه. يتيح النظر إلى الله من خلال هذه المفاهيم الوظيفية، إلقاء نظرة خاطفة على طبيعته وغايته.

{ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ... } .

خلق الله الكون بواسطة الكلمة المنطوقة «كن» . يجب اعتبار الله بأنه «مالك الكون المطلق وقائده بلا منازع» . يشدّد القرآن بوضوح على أن الله لا نظير له؛ ولذلك يجب أن يُنظَر إلى كل شيء بأنه منوط به. لقد أكّد فضل الرحمن الإعلان القرآني عن سلطان الله وسلطته على الكون؛ لكنه شدّد أيضاً على وجوب تأكيد رحمة الله اللامتناهية . نقرأ في الفاتحة : «بسم الله الرحمن الرحيم». اللفظتان رحمن ورحيم هما للتوكيد في إشارة إلى أشكال الرحمة المختلفة التي يتمتّع بها الله . واسم رحمن المنتشر بكثرة في باكستان مستمدّ من اللفظة العربية الرحمن . يرفض فضل الرحمن نزوع الدراسات والأبحاث الغربية إلى وصف الله القرآني بأنه: «تركّز من القوّة المحض... طاغية نزوي» . يجب النظر إلى الله بأنه كلّي القدرة وكلّي الوجود؛ لكن يجب الإقرار أيضاً بالدور الرحيم لله الذي يرعى شعبه ويعتني به.

خلق الله الكون لغاية جدّية وليس على سبيل اللهو أو التسلية . لقد تعامل كثيرون مع مفهوم الدهر، وكأنّه يعني أن الله استخدم الكون بمثابة لوح لعب، والناس بمثابة بيادق. لم يعد بالإمكان استخدام مفهوم الدهر كما كان متعارفاً عليه قبل الإسلام، من أجل تسليط الضوء على مشيئة الله المتعمّدة في الخلق. لقد تجلّت رحمة الله اللامتناهية في الكون المخلوق. يسير الكون بأمر الله، مما يرسم مساراً محدّداً يمكن أن يتحوّل الكون من خلاله وحدة عضويّة. جميع المخلوقات، بما في ذلك الإنسان، تُحقّق مشيئة الخلق عندما تصبح مسلمة (تطيع أمر الله) . وخلف دور الله الخالق تكمن هويّة الله كمقدّم للرعاية.

وحده الله هو خالق الكون وسبب بقائه. { أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ } .

المفهوم القوي عن الله كخالق ومقدّم للرعاية موجود في لفظة الخلق. والخلق يعني إعطاء شكل لشيء ما . يُعطي الله شكلاً للخلق عبر منح المخلوقات الطاقات الخلاّقة والحدود التي يجب أن تؤدّي من خلالها وظيفتها في مخطّط الخلق الذي وضعه الله. تؤمّن لفظتا أمر وتقدير الإطار الذي يمكن أن نفهم من خلاله طاقة الخلق ومسؤوليّته.

تعني لفظة تقدير حرفياً «قياس» شيء ما، و القدر هو الكمّية أو الحجم المُقاس. عند استعمال كلمة تقدير للإشارة إلى شكلٍ خلقه الله، فإنها تعني «القدرات، الإمكانات» و«التصرّفات والعمليات» وليس أحداثاً فعلية . يسلّط مفهوم التقدير الضوء على الطاقة الديناميكية، وليس على نتائج الفعل الجامدة.

هكذا عندما تُصنَّع سيارة ما مثلاً لتسير بسرعة قصوى تُقدَّر بـ150000 (كذا) ميل، فإنّ القدرة على السير بهذه السرعة، التي هي جزء منها، تُسمّى التقدير .

عندما يخلق الله شيئاً أو يكوّنه، يحصل هذا الشيء على «القانون الديناميكي لسلوكه، أي تقديره الذي يشكّل أيضاً هدايته ، أي الاتّجاه أو الهدف الذي يسير نحوه» . التقدير في مفهوم فضل الرحمن، لا يقود إلى عالم يعتمد على مشيئة الله أو أوامره المحدّدة مسبقاً. يحصل كل كيان مخلوق على الطاقة لخلق العالم من حوله والتأثير فيه عبر ممارسة التقدير الممنوح له من الله؛ لكن الله يضع، كذلك، بعض الحدود لخلقه، وهو ما يسمّيه القرآن الأمر.

كتب فضل الرحمن عن مفهوم الأمر: «كل ما يُخلَق يُمنَح أمره تلقائياً، أي قانون وجوده الذي يندمج أيضاً بموجبه في منظومة معيّنة . توفّر القوانين أو حدود السلوك نموذجاً أخلاقياً يساهم الشخص أو الشيء من خلاله كعنصر في الكون . يُضفي الأمر موجباً أخلاقياً جلّياً على الخلق؛ لأنه يجب على الكون بأسره أن يكون مسلماً، أي يسلّم بمشيئة الله . بطبيعة الحال يُطيع الكون بكامله، ما عدا الكائنات البشرية، الأمر الذي فرضه الله. يملك الإنسان خيار الإذعان لهذا القانون الكوني أو أمر الله «المكتوب» في قلبه، أو رفضه . يملك الجنس البشري امتيازاً خاصاً ويواجه أيضاً خطراً خاصاً؛ لأن الإنسان وحده يملك القدرة على قبول أمر الله الكامن في داخله أو رفضه .

المفهوم الآخر الذي يكشف دور الله الخالق، مقدّم الرعاية نجده في لفظة حد . الحد يعني «ما يفصل» أو «ما يمنع شيئاً ما أو أحداً ما من التطفّل على شيء أو أحد آخر» . وضع فضل الرحمن التعريف الآتي

للكلمة بالإنجليزية {separating or preventing limit} ، أي الحد الفاصل أو المانِع، وهو يختلف عن الاستخدام القانوني للّفظة (الموجود في الحديث والشريعة الإسلامية) التي يرى فيها «عقاباً ثابتاً» منزَل من الله . حدود الله مرتبطة بالسلوك البشري والمسؤولية الأخلاقية. يملك الإنسان خيار الإذعان للحدود التي وضعها له الله أو رفضها، ونتائج هذا الخيار تحدّد مصيره في نهاية المطاف. الحدود هي إعلانات خارجية لله تتيح لكل شخص أن يطبّق أمر الله (قانون السلوك المتأصّل في الإنسان). وهذه الحدود التي وضعها الله تتيح للبشرية التمييز بين «الخير» و«الشر» .

يجب أن يُنظَر إلى الله بأنه خالق ومقدِّم للرعاية وديّان على جميع المخلوقات. في «يوم الدينونة»، يُحقِّق الله العدالة، ويكافئ أو يعاقب بحسب مدى التزام كل شخص بأمره. نتطرّق إلى دور الديّان وأهمّية «يوم الدينونة» في القسم المخصّص للحديث عن الإيمان بالآخرة، لكن يجب أولاً، التوقّف عند نظرة القرآن إلى ممارسة العدالة الاجتماعية الاقتصادية عبر التأمّل في الدور الفريد الذي يؤدّيه الجنس البشري في الخلق.

ب ـ البشرية : الموضوع الثاني الذي استشفّه فضل الرحمن في النص القرآني يتعلّق بالعدالة الاجتماعية الاقتصادية. ينبع التوحيد من الشخصية القرآنية لله، وتظهر العدالة الاجتماعية الاقتصادية بأنها هدف البشرية ومسؤوليّتها. الإنسان هو خَلْق الله مثل أي كائن بشري آخر، لكنّه يتميّز عن باقي المخلوقات الطبيعية بأن الله نفخ فيه روحه بعد خلقه .

يتميّز الجنس البشري عن باقي المخلوقات على ثلاثة أصعدة: «معرفته العلمية والخلاّقة بالأمور، تركيبته الداخلية وسلوكه الخارجي كآليّة مستمرّة في الزمن» . في سورة البقرة، يدور نقاش بين الله والملائكة وآدم من الآية 30 إلى الآية 34. يقول الله إنه سيجعل في الأرض خليفةً، ما يُثير استهجان الملائكة . تقتضي مسؤولية «تسمية» الأشياء من البشرية «إعادة بناء صورة علمية عن الواقع الموضوعي» ، ما يؤدّي إلى خلق منظومة أخلاقية بالاستناد إلى هذه المعارف العلمية . دعا فضل الرحمن إلى إعادة اكتشاف الميتافيزيقا الإسلامية التي تستند إلى القرآن وتمنح وحدة وتماسكاً للحياة . لقد أتاح فهم الميتافيزيقا القرآنية للبشرية إرساء المنظومة الأخلاقية التي يدعو إليها القرآن.

العائق الأوّل أمام إنشاء مجتمع خلاّق يستند إلى الميتافيزيقا الإسلامية يكمن في باطن الإنسان. «ضعف الإنسان الأساسي، بالنسبة إلى القرآن، هو تفاهته وضيق تفكيره وأنانيّته» . أشار فضل الرحمن إلى التعاليم القرآنية عن «طريق وسطي» تقع في مكان ما بين التهوّر والتبجّح والاكتفاء الذاتي والاستقلالية، إلخ.. واليأس والقنوط والعجز . لا يُراد من الإنسان أن يكون سوداوياً أو يتمتّع باكتفاء

ذاتي كامل. من أجل فهم الضعف الموجود لدى الجنس البشري، يجب النظر أولاً إلى نظرة القرآن إلى الشيطان واعتباره أنه هو من يحرّض على التمرّد على الله.

{ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ } . طلب الله من الملائكة السجود لآدم؛ لأنه يستطيع «تسمية» الأشياء؛ لكن الشيطان عصى أوامر الله و«ثبّت تفوّقه على آدم» . يجب النظر إلى الشيطان بأنه عدو آدم. إنه قوّة معادية للإنسان وليست معادية لله؛ لأن جوهر الموضوع هو في اختيار البشرية بين الخير والشر .

إذاً، يصف القرآن الشيطان بأنه متمرّد على أوامر الله، لكنه يُظهره خصماً وعدواً للإنسان وليس لله، نظراً إلى أن الله هو في مكان لا يستطيع الشيطان بلوغه؛ الإنسان هو هدفه، والإنسان هو من يهزمه أو يُهزَم على يده .

يتمثّل نشاط الشيطان في محاولته تشويش الحواس الباطنية للإنسان أو حجبها، بحيث يتخلّى هذا الأخير عن استقامته الأخلاقية. يجب أن تتنبّه البشرية من مكر الشيطان وخداعه؛ لأن قوّته الفعليّة يستمدّها من استغلال ضعف الكائنات البشرية. فالمسؤولية عن العجز عن بناء مجتمع يتمتّع بالمساواة، قوامه العدالة الاجتماعية والاقتصادية تقع على عاتق البشرية. ينزع الإنسان نحو الخير أو الشرّ، ولذلك يدعو القرآن الكائن البشري إلى أن يعيش وفقاً لطبيعته الأكثر سموّاً. المشكلة في فهم الوصف القرآني للشيطان هي في تحديد هويّته: هل هو مبدأ موضوعي للشرّ أم هل هو شخص؟ عادةً تشير لفظة إبليس المستخدَمة في شكل أساسي في روايات الخلق، إلى شخص؛ لكن للفظة شيطان بعض الاستعمالات المجازية في القرآن عند استخدامها بصيغة الجمع . يمكن فهم التعاليم القرآنية عن الشيطان والشر من خلال التعريف الآتي «الشر هو قوّة أو مبدأ عدم التقوى والرذيلة، لكن عندما يرتبط بشخص معيّن أو يطاله، يصبح «مشخصناً» ويتحوّل إلى الشيطان» . وشخصنة الشرّ في الكائنات البشرية تقودنا إلى سبر أغوار الفهم القرآني للضعف البشري وعلاجه.

يمكن رؤية الضعف البشري في الأشكال القصوى من الاكتفاء الذاتي والعجز؛ لكن القرآن يشدّد على أنه بإمكان البشرية أن تختار السير في «الطريق الوسطي» وممارسة الإيمان. غالباً ما تعاني الكائنات البشرية ضيقاً في الأفق يمنعها من قبول إله كوني واحد . إنها تنزع نحو قبول الشِّرك وتحدّ رؤيتها بأهداف صغيرة جداً، فأنانيّة الإنسان تمنعه من «الانفتاح على الآخرين من خلال العطاء من الذات والطيبة الحقيقية» . لقد شدّد فضل الرحمن على أن القرآن لا يتكلّم عن الخطيئة الأصلية بحدّ ذاتها، بل يقول: «إن خطيئة آدم وحواء غُفِرت لهما بعدما قبِل آدم كلمة الرب» . على الرغم من أن نقاط الضعف

البشرية يمكن أن تكون موجودة لدى كل شخص، يطلب القرآن من الإنسان أن يجد وضعيّة من التسليم والطاعة، ويحافظ عليها.

يجب اكتشاف الهدف من الحياة البشرية في حالة «ضبط النفس والثقة» أو «الطريق الوسطي»، فعند عيش هذه الحالة بصورة مستمّرة، تولد الطاقة الخلاّقة التي يُراد لكل الأشخاص التمتّع بها . لا أحد محصَّن، ولا حتى الأنبياء، من إغراءات الشيطان في سعيه إلى ممارسة إيمانه ؛ لكن بإمكان البشر التغلّب على هذه الإغراءات عبر الحفاظ على «فطرتهم» . تمثّل الفطرة تركيبة الإنسان الطبيعية التي يُعتقَد أنها تكون عادةً سليمة . ليس بمقدور أيّ شخص تغيير هذه الطبيعة، لكن بإمكان المرء أن يختار التمرّد على فطرته أو رفض الانصياع لها . تكمن الفرصة الوحيدة للبشرية في «العهد الأوّل» الذي أقامه الله في القرآن . وخلاصته أنه «على «كل شخص وكل شعب أن يفتّش باستمرار في قلبه،... ولا يجوز التذرّع بأن «الذاكرة الموروثة» «تهيّئ الإنسان مسبقاً» . يؤكّد فضل الرحمن أنه ليس باستطاعة الإنسان أن يحمّل إرثه مسؤوليّة كسله أو عصيانه، لأن كل شخص مسؤول عن إطاعة الأمر الذي زرعه الله في قلبه. عندما نفهم طبيعة الجنس البشري والمسؤوليات الملازِمة له، يمكن أن نفهم في شكل أفضل دور النبي . فالمهمّة الأساسية للأنبياء هي إيقاظ ضمير الإنسان ليتمكّن من فكّ رموز الكتابة الأوّلية على قلبه بوضوح أكبر واقتناع أقوى . من خلال الرسل يمكن الناس التمييز بين الخير والشر . يستخدم القرآن كلمتَين لوصف الأنبياء أو المرسَلين: النبي (مبعوث إلهي من دون شريعة) ، والرسول (مبعوث إلهي مع شريعة وكتاب منزَل) .

ما يعنيه القرآن في شكل أساسي هو أن أنبياء الله أو الرسل البشريين هم متلقّو قوّة خاصّة أو استثنائية تنبع من المصدر الأوّل لكل الكائنات، وتملأ قلوب هؤلاء الأنبياء بالنور، فيرون الأشياء ويعرفونها بطرق يعجز عنها الآخرون. في الوقت نفسه، تُحدّد لهم هذه القوّة مسار تحرّك يغيّر حياة شعوب بكاملها. هذه الروح الخالدة والمتجدِّدة باستمرار ليست سوى واسطة كل الكائنات والحيوات. إنها الضمانة بأنه كلما غرق العِرْق البشري في المستنقع الأخلاقي لحماقاته، يوجد هناك دائماً أمل بإنقاذه وتجدّده .

يُقدِّم القرآن العديد من الرسل الذين يمكّنون الناس من رؤية نظرة الله إلى التجدّد الداخلي والإصلاح الخارجي؛ بيد أن محمد ((ص)) يُقدَّم بأنه خاتمة الأنبياء . فهِم عدد كبير من الباحثين المسلمين في القرون الوسطى الإسلام بأنه الشكل النهائي لعملية دينية تطوّرية، وبأنه يجب اعتباره «الدين الأنسب والأمثل» . يزعم حداثيون مسلمون كُثر أن الإنسان المعاصر ناضج بما يكفي، ولا يحتاج بالتالي إلى

مزيد من الوحي، إنما ينبغي عليه الالتزام بدعوة القرآن إلى قيام مجتمع إيماني جماعي وخلاّق. والقبول بهذا الزعم يلقي بمسؤولية كبيرة جداً على أكتاف من يتصرّفون على أنهم نوّاب الله على الأرض .

العائق الثاني -أمام إنشاء مجتمع خلاق يستند إلى الميتافيزيقا الإسلامية- يكمن في ضعف الشخص الخارجي. فكما أن الأفراد مذنبون بـ«ضيق الأفق والأنانية»، نكتشف أن الشيء نفسه يمكن أن ينطبق على المجتمع. «يهدف الإسلام إلى خلق منظومة اجتماعية سليمة وتقدّمية وأخلاقية» . ينصّ القرآن بوضوح على أنه ينبغي على كل شخص تحمّل مسؤولية أفعاله؛ لكن لا يمكن تجاهل المسؤولية الجماعية أو المجتمعية. «يرفض القرآن بشدّة أي تلميح إلى أن الطيبة يمكن أن تكون موجودة على المستوى الفردي، إنما يمكن أن تكون مهدَّدة على المستوى الجماعي» . العدالة الاجتماعية هي المسؤولية الفردية لكل مسلم والمسؤولية المشتركة للمجتمع الإسلامي . على كل من يقولون إنهم مسلمون أن يلتزموا بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية. انتقدت الرسالة القرآنية، في بداية ظهورها، أوجه التفاوت الاجتماعي والاقتصادي في مجتمع مكّة . فقد تهجّم القرآن مباشرةً على انشغال سكّان مكّة بالأمور الدنيوية ، والتصرّفات التي تنم عن تعصّب لقومهم ، ووأد الأطفال . على المجتمع الإسلامي أن يقبل مسؤوليّة إرساء العدالة الاجتماعية في العالم، وإلا سيختار الله شعباً آخر للاضطلاع بالمهمّة . سيحكم الله على كل شخص وكل مجتمع بحسب طاعته لوحي الله عن الآخرة أو يوم الدينونة.

ج - يوم الدينونة : يجب أن يعمل الجميع على تحقيق هدف العدالة الاجتماعية، لأن الله سيُدين كل أمّة وكل فرد. كتب فضل الرحمن «الأخلاقية الحقيقية غير ممكنة من دون أفكار الله التنظيمية ويوم الدينونة» . يعلن القرآن عن مباهج الجنّة والعقوبات في جهنّم. تشير الآخرة أو يوم الدينونة في القرآن إلى الساعة التي سيُحاسب فيه الله كل مسلم بحسب طاعته، فيكافئ المؤمنين ويعاقب الكافرين.

لكن الفكرة الأساسية في تعاليم القرآن عن الآخرة هي أنه ستأتي ساعة يُدفَع فيها كل إنسان نحو إدراك ذاتي فريد وغير مسبوق لأفعاله: سيقف وجهاً لوجه أمام ما فعله وما لم يفعله، وأخطائه، ويقبل الدينونة باعتبارها نتيجة «ضرورية» (ضرورية بين مزدوجَين؛ لأن رحمة الله غير محدودة) .

ينقل لنا القرآن صورة عن الأفعال التي يتم «وزنها» لتحديد قيمتها الحقيقية. لفت فضل الرحمن إلى أنه «يجب فصل أفعال من تصرّفوا بقصر نظر، وعاشوا كل ساعة بساعتها ويوم بيومه، عن أفعال أولئك الذين تصرّفوا وهم يضعون النهاية نصب عيونهم» . تؤمّن الآخرة الرؤية الضرورية من أجل عيش التقوى . فالأشخاص الذين تُسيِّرهم هذه الكلمة، الدنيا ، هم مثل قطيع، فهم مضلَّلون جداً، لأنهم متهوِّرون .

الهدف من التقوى هو تجهيز كل شخص بالقدرة على تحديد أهداف طويلة الأمد بالاستناد إلى الأساس الراسخ المضمَّن في القرآن. لا يستطيع أيّ شخص أو أمّة أن يعتبر الله من المسلّمات، ولا يمكن أن ينظر إلى نفسه بأنه عالٍ (كبير جداً) أو عاتٍ (معتدّ بنفسه ومتكبّر)، لأنه سرعان ما سيحلّ به الدمار. يجب أن يدرك المرء قواه وحدوده التي يهبها إيّاها الله.

على الإنسان أن يُبقي نصب عينَيه، دائماً، تركيبته الأخلاقية ومكانته في مخطّط الأشياء: «ليس حرّاً مثل الله ولا عاجزاً مثل الحجر؛ ليس كلّي القدرة ولا مغلوباً على أمره بالكامل؛ ليس كلّي المعرفة ولا جاهلاً. وحده البقاء ضمن هذا الإطار الإيجابي يُتيح له زيادة طاقته الأخلاقية إلى أقصى حد وتحقيق تقدّم، وهذا هو جوهر التقوى .

بحسب تعاليم القرآن، يقف الإنسان في يوم الدينونة أمام مصيرَين محتملين: الجنّة أو جهنّم. يقول القرآن إن الجنّة تُفتَح أمام كل من اتّقوا ربّهم . يفتح حرّاس الجنّة أبوابها قائلين { سَلَامٌ عَلَيْكُم طِبْتُم فَادْخُلُوهَا خَالِدِين } . أشار فضل الرحمن إلى أهمّية توريث الأرض لمن يُقيمون في الجنّة. وشدّد على أن الأرض لن تُدمَّر، بل ستتحوّل «بهدف خلق أشكال جديدة من الحياة ومستويات جديدة من الكينونة» .

أما مصير الكافرين فيمرّ عبر أبواب جهنّم أو مكان النار. من يمكثون في جهنّم لم يصغوا إلى التحذيرات التي وجّهها رسُل الله. يُقاد العصاة إلى مكان العذاب زُمراً ليدخلوا بوّابة الدينونة . تحصل الدينونة في الآخرة وليس في هذا العالم، كما يقول فضل الرحمن . فقد اعتبر أن عقاب جهنّم وسلام الجنّة يرتديان في شكل أساسي طابعاً أخلاقياً أو روحياً؛ لكنّ كتاباته توحي بأنه يعتبر أن الوصف الحيّ لجهنّم الحارِقة أو الجنّة العطِرة يشير إلى أنهما مكانان موجودان فعلاً. فهو يؤكّد أن القرآن يذكر بوضوح أن «هذه الأرض» ستتحوّل جنّةً ينعم بها «وارثوها»؛ إلا أنه يجب الاستمرار في اعتبار الجانب الروحي للعقاب والثواب بأنه أساسي وأوّلي . رضوان الله هو أكبر نجاح يمكن أن يحقّقه الشخص: «في حين أن المؤمنين والفاضلين يحصلون على ثوابهم الأكبر في رضوان الله، فإن العقاب الأكبر للكافرين والأشرار هو استياء الله وسخطه» . يحلّ رضوان الله على المؤمنين، أما الكافرون فنصيبهم العزلة والألم.

أشار فضل الرحمن إلى ثلاثة أسباب جوهريّة تجعل يوم الدينونة مسألة أساسية في أيّ فقه قرآني سياقي. أولاً ، يجب الحكم على نوعيّة أداء الشخص تحقيقاً للعدالة والإنصاف. يُدان الشخص انطلاقاً مما يحدث في حياته. ثانياً ، يجب توضيح التحذير من الآخرة أو يوم الدينونة من أجل أن يكون هناك هدف حقيقي للحياة. يجب ألا يُترَك أيّ شخص عرضةً للشكوك بشأن الثواب والعقاب اللذين ينتظران

من يصغون إلى الرسل. «هذه النقطة أساسية للغاية في العقيدة الكاملة للقيامة في القرآن، نظراً إلى أن «وزن الأفعال» يفترضها ويتوقّف عليها» . ثالثاً ، يجب تسوية كل الخلافات والانقسامات في الرأي والنزاعات (ذات التوجّهات البشرية). سوف يقوِّم الله أفعال كل شخص ومعتقداته ودوافع، ويُدينه على هذا الأساس.

المسعى الأساسي للقرآن هو أن يعيش الإنسان التقوى هنا وفي الحال، حيث هناك فرصة للتحرّك والتقدّم، لأنه في ساعة الدينونة، يكون قد فات الأوان لمعالجة الأمور؛ ففي تلك الساعة يحصد الإنسان جنى أفعاله، ولا وقت لزرع البزور أو الاعتناء بها .

2 ـ المسائل الاجتماعية في القرآن

ركّز فضل الرحمن في فهمه للقرآن، بشدّة، على سلوك الكائنات البشرية في علاقتها مع الله، معتبراً بالتالي أن القرآن يتطرّق مباشرةً إلى القضايا الاجتماعية التي يواجهها العالم الإسلامي. وأدرج هذه القضايا ضمن عنوانَين عريضَين: حقوق الإنسان والمجتمع. لقد عبّر فضل الرحمن عن آراء قويّة جداً حول بعض المسائل الاجتماعية المعاصرة. وقد أثار موقفه من الميراث، والزواج، وحقوق المرأة، والطلاق، والضرائب، نقمة عدد من التقليديين الإسلاميين.

أ ـ حقوق الإنسان

في الماضي، اعتبر مؤلّفون كُثر أن حقوق الفرد هامشيّة بالنسبة إلى فحوى القرآن. ويشير البعض إلى مفهوم الكفر في القرآن الذي يقرّ بقدرة الإنسان على الكفر والجحود تجاه الله . الدافع المحتمل الآخر لوضع حقوق الإنسان على الهامش موجود في مفهوم الأمّة الوارد في القرآن. يشير بعض الباحثين الإسلاميين إلى الولاء الأبدي للأمة الإسلامية، معتبرين أنه عامل أساسي في حقوق الشخص المسلم .

أكّد فضل الرحمن قدرة الإنسان على الكفر؛ بيد أن هذه القدرة تقودنا بوضوح إلى الحقّ الأساسي الأول من حقوق الإنسان في القرآن، ألا وهو حرّية الاختيار بين خدمة الله وخدمة الذات:

«الفارق الأساسي بين الإنسان والطبيعة هو أن عصيان الأوامر غير ممكن في حالة الطبيعة، أما في ما يختصّ بالأوامر الموجَّهة للإنسان، فهناك افتراض مسبق بأنه يملك حق الاختيار وحرّية التحرّك، الأمر الذي يمنح الإنسان موقعاً فريداً في منظومة الخلق؛ ويحمّله في الوقت نفسه مسؤولية فريدة لا يمكنه النهوض بها إلا عن طريق التقوى .

لقد شدّد فضل الرحمن على أن غاية القرآن تتحدّى كل شخص «ليطلق العنان للطاقة الأخلاقية البشرية، ويرتقي بها إلى أقصى الحدود» بحيث لا يتمّ التخلّي لا عن قوّة الله ولا عن مسؤوليّة البشرية :

الحتمية والإرادة الحرّة، والمقدرة والعجز، والأمل والخوف، هذه كلّها ليست تناقضات في حالة الإنسان، بل تجاذبات مُعطاة من الله وعلى الإنسان أن يتحرّك ضمنها؛ فإذا انتهك أياً من طرفَيْ التجاذب، واعتبر نفسه إما كلّي القدرة وإما عاجزاً بالكامل، يسقط في وضع شيطاني يسمّيه القرآن الكفر .

يتحدّث تاريخ الإسلام عن حركتَين جسّدتا طرفَي النقيض: مدرسة المعتزلة (القرن الثامن ب.م) والحركة الأشعرية التي ظهرت كرد فعل عليها (القرن العاشر ب.م). رفعت الحركة الأولى إرادة الإنسان الحرّة إلى مرتبة أعلى، وحصرت نشاط الله بميدان الطبيعة. أما الثانية فأنكرت أن تكون للإنسان أي قوّة من خلال الإرادة الحرّة، وأكّدت أن الله كلّي القدرة . وقد شدّد فضل الرحمن على أن القرآن يدعو إلى سلوك «طريق وسطى» يقع بين الحتمية الفقهية والمسؤولية البشرية:

الحق الثاني والأساسي الذي يطالب به القرآن لكلّ شخص هو الحرّية. تساعد خيوط العدالة الاجتماعية والتعاون والتضحية بالذات من أجل الخير العام على نسج واحد من العنصرين الأساسيَّين والحيويَّين في القرآن: إرساء مجتمع قائم على المساواة، (والعنصر الثاني هو التوحيد الذي لا مساومة فيه) :

لا يمكن تحقيق الغاية الإسلامية إلا بعد استعادة الكائن البشري الحرّية الأصيلة، وتحرّره من مختلف أشكال الاستغلال الاجتماعي والروحي والسياسي والاقتصادي. عندئذٍ فقط يمكن أن يصبح التعاون والأخوّة والتضحية بالذات حقائق فعليّة .

من شأن المنظومة الاجتماعية الأخلاقية التي ينادي بها القرآن أن تؤمّن الحرّية الضرورية لكل شخص لإنقاذ كرامة الإنسان، والارتباط علائقياً بالله كعبد حقيقي له. العقبة الوحيدة التي يذكر القرآن أنه يجب التغلّب عليها هي جمود الأشخاص وإحجامهم عن بناء منظومة اجتماعية تؤمّن للجميع الحرّية من الاستغلال، والحرّية التي تحقّق المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

أضاف فضل الرحمن إلى الحرّية الدينية والحرّية الشخصية، وهما حقّان فقهيان جداً، حقوق الإنسان الخمسة الأساسية التي حدّدها الفقهاء المسلمون، وينبغي على الدولة تأمينها . الحق الأوّل الذي ضمّه الفقهاء المسلمون هو حماية الحياة. ورد في القرآن: { وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } . يدعو القرآن إلى احترام قيمة الحياة البشرية، ويحظر قتل الآخرين إلا

بالحق (الجهاد، أو خدمة قضيّة الله) . جاء في القرآن الكريم: { مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا } .

يعلن القرآن أنه يجب أن يتمتّع كل شخص بالحق الأساسي في الحياة؛ بيد أن هذا الامتياز يُرتِّب عليه مسؤولية احترام حياة الآخرين. هناك تلازم بين الحقوق والواجبات. لا يجوز أن يتوقّع المرء الحصول على حقوق الإنسان الخمسة المذكورة في القرآن من دون أن يقبل مسؤولية صون حقوق الآخرين، خشية أن يُتَّهم بانتهاك حقوق الآخرين.

الحق الأساسي في الحياة الذي يُحدّده الفقهاء المسلمون يطال مسائل طبّية، مثل منع الحمل والإجهاض ومسائل أخرى متعلّقة بأخلاقيات العلوم الأحيائية. يبدو أن القرآن يجيز ممارسة العزل في الجماع التي كانت سائدة قبل الإسلام؛ بيد أن الأساليب الحديثة لتحديد النسل ممنوعة في بعض البلدان الإسلامية حفاظاً على الأخلاق . لقد أشار فضل الرحمن إلى الحاجة إلى التخطيط الأسري، ورفض مقولة أن كل الأساليب الحديثة لتحديد النسل غير أخلاقية.

سمح عدد كبير من علماء الفقه والمحامين بالإجهاض في الأشهر الأربعة الأولى من الحمل قبل «نفخ الحياة» في الجنين . لا يوافقهم كل المسلمين الرأي، مشيرين إلى أن الجنين «تكون له روح» قبل انقضاء الشهر الرابع من الحمل. لقد كان تحديد النسل والإجهاض من مسؤولية العائلة في شكل أساسي من دون تدخّل كبير من الدولة في عملية اتّخاذ القرار . لفت فضل الرحمن إلى أنه من شأن «القبول العام بالإجهاض في الأشهر الأربعة الأولى من الحمل» أن يؤمّن وسيلة فاعلة لتحديد النسل في العديد من البلدان الإسلامية.

المسألة الأساسية التي تقف على المحك بالنسبة إلى الأمة الإسلامية هي «مشيئة الله». يعترض العلماء (المجموعة المتشدّدة من الفقهاء الدينيين والقانونيين) على معظم الخيارات المتعلّقة بأخلاقيات العلوم الأحيائية، لأنها «تشكّل تدخّلاً في مشيئة الله» . يعتبر فضل الرحمن أن زرع الأعضاء والتلقيح الاصطناعي (شرط أن تكون الجينات مجتمعةً مأخوذة من الزوج والزوجة)، والتحسينات الجينية (أي من خلال النظام الغذائي المناسب والتمارين الرياضية الملائمة)، ومنع الحمل والإجهاض يمكن أن تتمّ كلّها بما ينطبق مع تعاليم القرآن ، من شأن إطالة أمد الحياة بواسطة نظم دعم الحياة أن يشكّل انتهاكاً للقيمة القرآنية المتمثِّلة في «نوعية» الحياة ؛ لكن القرآن يشدّد على أنه لا يجوز للإنسان أن يُنهي حياته أو حياة شخص آخر .

الحق الثاني الذي يجب أن تؤمّنه الدولة لكل مسلم هو حماية الملكيّة. يؤكّد القرآن الحق في اكتساب ملكية خاصة وتملّكها. يشير فضل الرحمن إلى عبارتَي «فضل الله» و«خير» ليُظهر أن الله يمنح السلام والازدهار اللذين هما من أسمى النِّعَم.

{ لإِيلافِ قُرَيْشٍ، إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ } .

ويمنع القرآن أيضاً الأشخاص من دخول بيوت غير بيوتهم من دون إذن أصحابها . تكمن المسؤولية المترتِّبة عن الحصول على «فيض الله» في مشاطرة تلك النعمة مع الفقراء. يدعو القرآن كل المسلمين إلى تجنّب الاستغلال الاقتصادي ومشاطرة جزء من نِعَم الله مع المحتاجين.

الحق الثالث من حقوق الإنسان الأساسية الذي يجب منحه للمسلمين كافة هو حماية الإيمان. ينصّ القرآن على حرّية ممارسة المعتقد ، وحماية’«مساجد الله» ، والحق في العودة إلى «البيت الحرام (الكعبة)» . { لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ } .

الحق الأساسي الرابع الذي يجب أن تؤمّنه الدولة لمواطنيها هو صون الشرف (العِرض). يمكن اعتبار كل الكائنات البشرية معنيّة بحماية عِرضها الشخصي، لكن فضل الرحمن لفت إلى أن الفقهاء المسلمين قصدوا الإشارة إلى صون العِرض الشخصي والعائلي ليتمكّن المرء من ممارسة مهنته أو تجارته بحرّية تامة . يُعلن القرآن أنّ البشر مدعوّون ليكونوا «خليفة» الله في العالم، وأنّ الله سيعلّمهم، كما علّم آدم «الأسماء كلّها» . وتعيين الإنسان خليفة الله يمنحه حرّية «إخضاع الأرض»؛ بيد أنه يستوجب أيضاً إنشاء منظومة اجتماعية تعمل على ترسيخ مجتمع قائم على المساواة، وترفع لواء قضايا الله. يشكّل مفهوم العِرض الشخصي واحداً من المبادئ الأكثر جوهرية في جزيرة العرب القبلية قبل الإسلام . وكان مرتبطاً بالقيم التي غالباً ما يُشار إليها بـالمروّة التي تشمل الشجاعة، وحسن الوفادة، والوفاء بالوعود، والثأر؛ بيد أن القرآن حاول استبدال القيمة القصوى التي تتجسّد في الحفاظ على عِرض القبيلة بالولاء لله وأمّة الإيمان .

الحق الأساسي الخامس الذي يُحدّده الفقهاء المسلمون هو حماية العقل. تعني حماية العقل وجوب الحفاظ على تمامية الملَكات الذهنية للإنسان؛ وذلك بالاستناد إلى أن الرشد هو ما يُميِّز الإنسان عن باقي المخلوقات، فعندما يفقد الشخص عقله، يفقد أيضاً إنسانيّته .

لقد شدّد فضل الرحمن كثيراً على مفهوم الاجتهاد الذي يتيح للمسلمين اليوم العيش بحسب سنّة الرسول، وفي الوقت نفسه التعامل مع المسائل الحسّاسة الراهنة التي تواجهها مختلف البلدان والشعوب . وقد وضع فضل الرحمن التعريف الآتي للفظة اجتهاد:

«المجهود الآيل إلى فهم معنى نصّ معيّن أو سابقة في الماضي، وتغيير القاعدة المضمَّنة فيه عبر توسيعها أو تقييدها أو تعديلها بما يُتيح تطبيقها على وضع جديد من أجل استنباط حلّ جديد له» .

تكمن المشكلة في ممارسة الاجتهاد اليوم في الارتقاء بالفقه التقليدي إلى مصاف السلطة العظمى. ففي العديد من السياقات المسلمة، يتمتّع الحديث بسلطة أكبر بكثير من فكر خلاق مستند إلى الاجتهاد والقرآن. لقد أكّد فضل الرحمن أن الأوضاع الحالية تقتضي توكيد الإرث الإسلامي، وترسيخ نمط منهجي يُتيح استعمال الاجتهاد والإجماع للتعامل بفاعلية مع المسائل المتعلّقة بالحداثة .

ب ـ الأمة

يتحدّث القرآن عن حقوق الأفراد ومسؤوليّاتهم؛ لكن يجب أن يُنظَر إلى الفرد بأنه جزء من أمة أوسع (أي عائلة أو قبيلة أو عشيرة أو دولة أو وطن... إلخ). وعلى الأمة أن تعيش التقوى، تماماً كما يُفترَض بالفرد أن يفعل، لتصبح أداة الله و«خليفته» على الأرض . تواجه الأمة الإسلامية، اليوم، عدداً كبيراً من المسائل الاجتماعية الحسّاسة التي تتحدّى التفسيرات التقليدية للقرآن حول مواضيع مثل الزواج والطلاق وقوانين الميراث وحقوق المرأة. كان فضل الرحمن من أشدّ المؤمنين بأن القرآن يدعو إلى وجوب تلقّي كل الناس المعاملة الاجتماعية والاقتصادية نفسها؛ بيد أن تحقيق مثل هذا الهدف يقتضي تبديد العديد من الأحكام المسبقة المنحازة والمتعصِّبة جنسياً.

تتمثّل إحدى العقبات أمام قيام مجتمع يتمتّع بالمساواة في مفهوم تعدّد الزوجات. يُجيز التقليد الإسلامي للرجل الزواج من أربع نساء شرط أن «يعدل» بين زوجاته . وعادةً يُترَك التقيّد بهذا الشرط لضمير الزوج. يشير الحداثيون إلى إعلان القرآن بأنه ليس بإمكان أيّ رجل أن «يعدل» مع أكثر من زوجة: {وَلَن تستطيعوا أن تَعْدِلوا بين النساءِ وَلَوْ حَرِصْتُمْ} . الاستنتاج المنطقي هو أن القرآن يعتبر أن الأمثل هو الزواج من امرأة واحدة. لقد شدّد فضل الرحمن على أن القرآن يعتبر أن الأحاديّة هي الشكل المنشود للزواج؛ بيد أن بعض المقاطع القرآنية تُجيز تعدّد الزوجات في بعض الظروف. يجب فهم طبيعة ونطاق الإصلاحات التي سعى القرآن إلى إدخالها إلى شبه جزيرة العرب كي ندرك كيف تخرج الواقعية والمثالية على السواء من فم النبي. لقد قبِل القرآن بالوضع القائم من الناحية القانونية، لكنه سعى إلى فرض أحادية الزواج من منظور أخلاقي.

لم يكن النبي رؤيوياً غير عملي يكتفي بإطلاق كلام أخلاقي قويّ الوقع. فبعد المجاهرة بهذه المفاهيم الأخلاقية، كانت إحدى الوظائف الأساسية للنبي ورسالته تقتضي ممارسة دور فاعل في المجتمع والسير في اتّجاه محدّد. بعبارة أخرى، كان النبي رائياً ومصلحاً في الوقت نفسه. لكن وفي مختلف الأحوال والأوقات، لا يستطيع المصلح، مهما بلغت حماسته، تغيير المجتمع أبعد من نقطة معيّنة. وهكذا كان على النبي أن يتحرّك على المستويَين الأخلاقي والقانوني . إن فهم الحداثيين للوحي يُتيح لهم استخدام الاجتهاد الشخصي من أجل تأطير المواضيع القرآنية في السياق المجتمعي المعاصر.

والعقبة الأخرى أمام قيام مجتمع يتمتّع بالمساواة تتمثّل في الطلاق. «الأكثر إيذاء للمجتمع الإسلامي من تعدّد الزوجات هو ممارسة الزوج شكلاً تعسّفياً جداً من أشكال الطلاق يُعرَف بـ«الطلاق بالثلاث»» . يحصل الطلاق بالثلاث عندما يرمي الزوج يمين الطلاق ثلاث مرّات متتالية. وعندما يصبح «الطلاق بالثلاث» نهائياً، تصبح المصالحة مستحيلة. الفرصة الوحيدة للمصالحة هي عندما تتزوّج المرأة من جديد ثم تطلّق زوجها الثاني أو الجديد (أو تصبح أرملة) .

افترضت الممارسة التقليدية للطلاق على مرّ تاريخ الإسلام، أنه على الزوج أن يتحمّل المسؤولية الأكبر في عمليّة اتّخاذ القرارات في موضوع الطلاق . يرفض الحداثيون ممارسة «الطلاق بالثلاث»، وفكرة أنه يجب السماح للرجال بطلب الطلاق أحادياً؛ لأنهم أكثر حذراً وتروّياً من النساء. أشار فضل الرحمن إلى وجوب مشاركة الطرفَين في إجراءات الطلاق، ولفت إلى أن القرآن فرض تمتيعهنّ { مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ } (نصف الفريضة) «إلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» .

المسألة الخلافية الأخرى التي تطرح مشكلة في ممارسة الإسلام وتنظيمه هي الميراث. بحسب الفقه الإسلامي الكلاسيكي ، إذا توفّي الجد، يُقسَم الميراث بين أبنائه وبناته الأحياء؛ أما إذا كان لديه ابن ميت أو ابنة ميتة، فيُحرَم أولاده أو أولادها من الميراث .

يرتأي الحداثيون أنه يجب تقسيم حصّة الابن المتوفّى أو الابنة المتوفّية من الميراث بالتساوي على الأحفاد اليتامى؛ «بسبب إحجام الأعمام والأخوال أكثر فأكثر عن تحمّل مسؤولية أبناء أخيهم أو أختهم المحرومين» . الإشكالية الأخرى المتعلّقة بالميراث هي في نسبة الحصص التي توزَّع على الأولاد الذكور والإناث. فالقرآن ينصّ على وجوب حصول الولد الذكر على حصّة مضاعَفة من الميراث الوالدي . أما الحداثيون فينقسمون حول هذه المسألة، إذ يصرّ كثيرون بينهم على وجوب حصول الأولاد الذكور والإناث على حصص متساوية من الميراث، فيما يُطالب آخرون بنيل الفتاة حصّة أقل

لأنها تحصل أيضاً على فريضة (مهر) من زوجها. لقد كان فضل الرحمن من أشدّ المؤمنين بوجوب تغيير قوانين الميراث لتكييفها مع السياق الحالي، ويبدو أنه غير مقتنع بالمنطق الكامل خلف «اتفاق الفريضة»؛ لكنه يدعو إلى إجراء دراسة معمّقة للمسألة قبل القيام بأي إصلاحات ضماناً للإنصاف في الممارسة الجديدة . تكشف مسألة الميراث، كما الزواج والطلاق، النقاب عن التمييز الجنسي الذي هو من العوائق الأساسية التي تحول دون قيام أمّة إسلامية عمادها المساواة.

اعتبر فضل الرحمن أن محنة النساء المسلمات ناجمة عن «البيئة الاجتماعية التي نشأت في المجتمعات المسلمة على مر القرون» ، وليست نتيجة طبيعية للتعاليم الأخلاقية الواردة في القرآن .

تعاليم القرآن عن المرأة هي -بشكل عام- جزء من جهوده لتعزيز وتحسين أوضاع الفئات الأضعف في المجتمع في جزيرة العرب قبل الإسلام، أي اليتامى والعبيد والفقراء والنساء الذين كانوا يتعرّضون لمعاملة تعسّفية من الشرائح الأقوى نسبياً في المجتمع .

تركّزَ فحوى القرآن على الحاجة إلى إلغاء مختلف أشكال التعسّف في استعمال السلطة، والعناية بصحّة جميع الناس ورفاههم. يُضفي القرن العشرون سياقاً جديداً على موضوع العدالة في القرآن، فالنساء أصبحن الآن متعلّمات ويشاركن في القوّة العاملة؛ ولذلك يشدّد موقف الحداثيين على أن القرآن يعلن المساواة بين الرجل والمرأة.

في ما يختصّ بحقوق المرأة، اعتبر الحداثيون أن القرآن لم يحسّن وضعها وحسب، بل منحها حقوقاً متساوية تقريباً مع الرجل. حتى إن البعض زعموا أن القرآن جعل المرأة مساوية للرجل في كل الجوانب الأساسية، وأن بعض أشكال عدم المساواة التي كانت موجودة في الإسلام تعود في الجزء الأكبر منها إلى الأعراف الاجتماعية التي كان معظمها مناهضاً للإسلام، كما أن بعض الأشكال الأخرى ناجمة عن المفاهيم الخاطئة التي تكوّنت لدى المحامين في القرون الوسطى عن أهداف القرآن. وهكذا ميّز الحداثيّون بين مبادئ القرآن أو قيمه أو أهدافه من جهة، وبعض حلوله القانونية من جهة أخرى .

يُحدّد القرآن حقوق ومسؤوليّة كل مسلم والأمّة الإسلامية. على كل فرد وكل وطن وكل أمّة إسلامية في مختلف أنحاء العالم أن يُطوّر ويحافظ على الإطار الإيجابي، أي التقوى التي يستطيع المرء من خلالها زيادة طاقته الأخلاقية إلى أقصى حد وتأدية دور خليفة الله على الأرض.

3 ـ المسائل السياسية في القرآن

يتعذّر بناء مجتمع قائم على المساواة من دون أن تتغيّر المؤسّسات من أجل تطبيق الإصلاحات المناسبة. لا يمكن اتّخاذ موقف سياقي من المسائل الفقهيّة والاجتماعيّة المتعلّقة بالحداثة من دون حصول تبدّل في السياسات الحكومية. أي نوع من الدول يستطيع ضمان حقوق الإنسان الأساسية لشعبه ويحافظ في الوقت نفسه على طابع ينسجم مع تعاليم القرآن؟ هل يجب أن يُبنى المجتمع الإسلامي على الاشتراكية أم الديمقراطية أم عليه أن يُطوِّر طابعه الخاص؟ قدّم فضل الرحمن بعض الملاحظات المثيرة للاهتمام حول طبيعة الدولة الإسلامية ووظيفتها.

أ ـ الدولة الإسلامية

تحصل الدولة في الإسلام على تفويضها من الشعب، أي من الأمّة الإسلامية، وهي بالتالي ديمقراطية بالضرورة. بحسب النظرية الإسلامية، هناك مجموعة من الأشخاص وافقت على تطبيق مشيئة الله كما كُشِفَت في القرآن، والتي خلق النبي نموذجها في التاريخ. وبموجب هذا القبول، تصبح هذه المجموعة جزءاً من أمّة إسلامية. الدولة هي التنظيم الذي تعهد إليه هذه الأمّة مهمّة تطبيق مشيئتها. لذلك، لا شكّ في أنّ الدولة الإسلامية تحصل على تفويضها من الشعب .

كان فضل الرحمن يؤمن بشدّة بأنه على أي محاولة لإنشاء دولة إسلامية تسعى إلى «تطبيق مشيئة الله» أن تتجذّر في أوساط الجماهير المسلمة. تتعلّق المشكلة التي تواجهها البلدان الإسلامية في العالم بالمعضلة الحوارية بين التوسّعية الغربية والسلوك الإسلامي القويم. الإصلاحات السياسية ضرورية للتعامل بطريقة فاعلة مع المسائل المتعلّقة بالحداثة؛ لكن لا يمكن تحقيق هذه الإصلاحات من دون «إصلاح اجتماعي وتحديث اقتصادي» .

قام جمال الدين الأفغاني بإحدى المحاولات الأولى لتطبيق إصلاحات سياسية حديثة في الإسلام . كان تيّار الأفغاني المعروف بـ«الجامعة الإسلامية» يتألّف من عنصرَين: «وحدة العالم الإسلامي والشعبوية» . وقد أتاحت مفاعيل الجامعة الإسلامية في العالم الإسلامي لكل بلد مقاومة تأثيرات القوى الأجنبية وسيطرتها. وقد ركّزت الجامعة الإسلامية على «النبض الشعبي» للجماهير وعلى الوحدة الإسلامية، فما أدّى إلى تجاوب عدد كبير من المسلمين في الأراضي المحتلة مع هذا التيّار؛ لكن النتيجة الأخرى لتيّار الجامعة الإسلامية كانت القومية . فالقومية التي تنبع عادةً من الاعتزاز بالانتماء إلى أمّة معيّنة، تحوّلت مشكلة إضافيّة يجب أخذها في الاعتبار لبناء وحدة حقيقية بين الأمة الإسلامية في مختلف أنحاء العالم.

أشار فضل الرحمن إلى معنيَين مختلفين للفظة «قوميّة»، وكشف أن الأول يمكن أن يكون مفيداً، في حين أن الثاني مدمّر. يمكن تعريف القومية بأنها «شعور بالانتماء إلى أعراف وعادات موحَّدة، منها اللغة المشتركة، ما يمنح المجموعة المعنيّة إحساساً بالتماسك» . هذا المفهوم هو تأكيدٌ للإرث، ويُحفِّز على حمايته ضد كل ما يتهدّده. وفقاً لهذا التعريف للقومية، بإمكان المرء أن يؤكّد إرثه ويحافظ على الولاء لأمّة أوسع (أي الأمّة الإسلامية). تقع المشكلة عندما تُصاغ «هذه «القومية» البدائية في شكل أيديولوجيا سياسية، وتتحوّل دولة قومية تدّعي السيادة وتطالب بالولاء المطلق لها» . واقع الحال هو أن القومية الشديدة تستوجب العلمانية وتعزّزها، والعلمانية بحكم التعريف تضرب جذور الإسلام بطريقتين اثنتين:

«عبر القضاء على إمكانات تحقيق وحدة الأمة الإسلامية في الخارج، وعبر جعل الإسلام في الداخل ينكفئ ويتحوّل عقيدة شخصية وشعائر خاصة «أي إنه يصبح محصوراً فقط بالعلاقة بين قلب الإنسان والله»، بحسب الكليشيه العلماني» .

ب ـ الأمة والشورى

يشكّل تيار «الجامعة الإسلامية» محاولة لتأطير مفهومَيْ الأمة والشورى الواردَين في القرآن، في سياق محدّد. عرّف فضل الرحمن كلمة الأمة بأنها «الشعب» أو «المجتمع» الذي يجب أن يكون بمثابة «أمّة متوسّطة» (بين التكييف الشديد والتمسّك الشديد بالقوانين أو التزمّت) ليكون «شاهداً على البشرية» . وقد شدّد فضل الرحمن على أن لفظة «شورى» تشير إلى الآلية التي تتّخذ الأمة من خلالها القرارات عن طريق «النصح المتبادل . واعتبر أن الأمّة والشورى تقودان في مفهومهما الصحيح إلى الشكل المناسب للحكم في أيّ بلد إسلامي، وهو الديمقراطية . يجب عدم الخلط بين استخدام فضل الرحمن للفظة «الديمقراطية» والتجسيدات العلمانية للعملية الديمقراطية، أي الديمقراطية الرأسمالية. لقد اعتبر فضل الرحمن أن القرآن «أضفى مزيداً من الديموقراطية» على ممارسة شورى النادي التي كانت سائدة قبل الإسلام . يدعو القرآن إلى قيام حكومة مركزية تعكس إجماع الأمّة في شكل عام . تكمن أهمّية استخدام الشورى في التعاليم القرآنية الأساسية بأن كل البشر سواسية. لقد شدّد فضل الرحمن على أن التأويل القرآني يحظر التمييز بمختلف أشكاله. «لا يقبل القرآن التمييز بين مؤمن وآخر، سواء كان ذكراً أم أنثى، لناحية المشاركة بالتساوي في الحياة المجتمعية . ويجب أن تعكس الحكومة أيضاً الأهداف الثلاثة الأساسية للمجتمع الإسلامي: «الدفاع والتنمية والرفاه» . وتحقيق هذه الأهداف هو مسؤولية مشتركة على عاتق الحكومة المركزية ومختلف المؤسّسات المحلّية. خلص فضل الرحمن إلى الاستنتاج الآتي:

(1) أنّ دور الأمّة الإسلامية كما حدّده القرآن هو إنشاء نوع من المنظومة السياسية والاجتماعية وإرساء توازن بين أطراف النقيض؛

(2) أنّ الحياة الداخلية للمجتمع الإسلامي وتركيبته يجب أن تقوما دائماً على المساواة والانفتاح، من دون أن تلطّخهما النخبوية والسرّية؛

(3) أنّ حياة المجتمع الداخلية وسلوكه يتمحوران حول الإرادة الطيّبة المتبادلة والتعاون الناشط .

المشكلة التي تعترض إنشاء حكومة مركزية تستند إلى مبدئَيْ الأمة والشريعة هي في سوء الفهم المتكرِّر لهاتين اللفظتين. لقد أعلن القرآن إنشاء الأمة الإسلامية في المدينة المنوّرة انطلاقاً من ثلاث نقاط:

«الإعلان بأنه ينبغي على كل المسلمين أن يقوموا بالحج إلى مكّة، وبأن الجهاد إلزامي، وبأن اتّجاه القبلة تغيّر من القدس إلى الكعبة في مكة» .

أعادت هذه التغييرات رسم حياة الأمة العربية؛ بيد أن الاستخدام الشعبي للفظة «أمة» أغفل في معظم الأحيان القصد القرآني. ورد في سورة آل عمران { وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ } . اعتبر فضل الرحمن أنه يمكن قراءة هذه الآية بطريقتَين: «كونوا أنتم أمّةً» أو «لتكن أمّةً من بينكم» . وقد استخدم العلماء القراءة الثانية للإشارة إلى أنه يقع على عاتقهم دعوة كل المسلمين إلى الخير والصلاح وتجنّب الشر . المشكلة في هذه القراءة هي أن جملة «يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» تسْتعمَل في مكان آخر في القرآن للإشارة إلى وظيفة سياسية-اجتماعية عامّة . هل تشير «الأمّة» إلى القيادة الدينية أم إلى المجتمع في شكل عام (من خلال المسؤولين المنتخَبين)؟ وصف فضل الرحمن مهمّة العلماء بأنها «اكتساب المعرفة الصحيحة والمجدية للإيمان ونشرها من خلال التعليم والتبشير» . على جميع المسلمين، وليس العلماء فقط، أن يقبلوا مسؤوليّة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

طوّر مفهوم الشريعة تقليده الخاص الذي فقدَ الاستخدام الديناميكي الموجود في القرآن. استُعمِلَت الشورى بدايةً لوصف العملية التي يلجأ الحاكم، أي الخليفة، بواسطتها إلى حكمة مستشاريه لطلب رأيهم. أما فضل الرحمن فيقول إن اللفظة تعني بحسب القرآن «النصح المتبادل من خلال النقاشات المتبادلة على قدم من المساواة» . قبِل القرآن ممارسة الشورى كما كانت معروفة قبل الإسلام، وطوّرها لتأكيد المسؤولية الجماعية للأمّة الإسلامية . لم تنشئ الأمّة الإسلامية مؤسّسة مستندة إلى الشورى

بسبب المعارضة من العلماء أو الإرادة الشعبية. والسبب الأساسي لهذا الأمر يكمن في عقيدة «الطاعة المطلقة» التي استُعمِلَت لمنح الخليفة سلطة مطلقة.

لم تعد الشورى في ذاتها موجودة بعد المرحلة الأولى، وبالفعل، تجذّرت عقيدة الطاعة المطلقة في المعتقد التقليدي عندما لم يعد للشورى وجود مع التوسّعية الكبيرة للإمبراطورية وصعود القوى النابذة .

تصف ضرورة تأكيد مسؤوليّات الأمّة الإسلامية عبر إقامة علاقة حوارية بين القادة الدينيين والمسؤولين الحكوميين، التحدّي المطروح على الإسلام المعاصر. لا يجوز لشكل أيّ حكومة إسلامية أو طابعها أن يروّج النخبويّة بأيّ طريقة من الطرق، وذلك عبر التزام قادتها الدينيين والسياسيين بالقيم التي يدعو إليها القرآن. يقتضي إنشاء دولة قائمة على المساواة مشاركة الجماهير والقضاء على مختلف أشكال الاستغلال، سواء كان اجتماعياً أم روحياً أم سياسياً أم اقتصادياً. يبقى تعليم المسلمين مكوِّناً حيوياً في بناء مجتمع قرآني قوامه المساواة.

ج ـ التعليم

يقتضي بناء دولة قوامها المساواة تستند إلى التأويل القرآني، نظاماً تعليمياً يمكن أن يجمع بفاعليّة بين التعليم التقليدي والتعليم الحديث . ومقاربة هذه المهمّة تقبَل التعليم العلماني الحديث، كما طُوِّر في الغرب، و«تؤسلِمه» عبر إضافة بعض المفاهيم القرآنية الأساسية . تسعى هذه المقاربة إلى بلوغ هدفَين أساسيَّين:

أولاً ، قولبة شخصية الطلاب بواسطة القيم الإسلامية في الحياة الفردية والجماعية. وثانياً ، السماح لأتباع التعليم الحديث بالارتقاء إلى مستويات أعلى في مجالات التعلّم التي يخوضونها، مستخدمين وجهة نظر إسلامية لتحويل مضمون هذه المجالات وتوجّهها عند الضرورة .

المشكلة في هذه المقاربة لإعادة البناء التعليمية تكمن في قبولها التام لمنظومة ميتافيزيقية غربية. تروِّج العلوم الطبيعية، ولاسيما العلوم الاجتماعية، المستندة إلى منظومة ميتافيزيقية غربية، لبعض القيم الموجودة في المجتمع الغربي والتي تنتهك الكثير من القيم القرآنية .

تقتضي الحداثة أن يسعى الفقهاء المسلمون المعاصرون إلى تحديد منظومة ميتافيزيقية إسلامية تعكس قيم القرآن. لقد أنتج الميتافيزيقيون المسلمون في القرون الوسطى بعض الأعمال الرائعة؛ لكنهم استقوا أيديّولوجيّتهم -إلى حدّ كبير- من الفكر الهلنستي الذي لوّن فهمهم للتأويل القرآني. لقد دفع القبول

بمنظومة ميتافيزيقية غربية، ولا سيما في التعليم العالي، بعدد كبير من الطلاب المسلمين الشباب نحو العلمانية . السبيل الوحيد لتتمكّن المؤسّسات التعليمية الإسلامية الحديثة من تحقيق دمج حقيقي بين التعليم التقليدي والتعليم الحديث، هو تطوير منظومة ميتافيزيقية تستند إلى القرآن .

في الجوهر إذاً، المشكلة الكاملة لـ«تحديث» التعليم الإسلامي، أي جعله قادراً على الإنتاجية الفكرية الإسلامية الخلاقة في مختلف ميادين المسعى الفكري إلى جانب الالتزام الجدّي بالإسلام الذي نجحت المدارس الإسلامية في شكل عام في تلقينه لطلابها، تكمن في توسيع الرؤية الفكرية للمسلم عبر رفع معاييره الفكرية. فتوسيع الرؤية يتمّ من خلال الارتقاء إلى الأعلى؛ فكلما انحدرت أكثر، تضاءل مجال الرؤية لديك، وخُيِّل إليك أكثر فأكثر أنك سيّد تلك المساحة الصغيرة الواقعة ضمن نطاق بصرك الضيّق... هذا هو بالضبط مقصدي، المعرفة التي لا توسّع آفاق الرؤية والحركة هي معرفة ناقصة ومؤذية .

تمسّك فضل الرحمن بوجوب هيكلة الدولة الإسلامية الفاعلة حول المبادئ الديمقراطية للأمّة والشورى. وأكّد قيمة الهويّة الوطنية؛ إلا أنّه يتعيّن على جميع المسلمين أيضاً تثمين هويّتهم كجزء من الأمّة الإسلامية الأوسع. يتوقّف نجاح أيّ دولة إسلامية على إقامة علاقة حواريّة بين القادة الدينيين والسياسيين. أخيراً، اعتبر فضل الرحمن أن النجاح الحقيقي للدولة الإسلامية يكمن في قدرتها على تثقيف الجماهير بواسطة منظومة تعليمية أُعيد بناؤها، على أن تجمع بين التعليم التقليدي والحديث، إنما الأهم هو أنه يجب أن تنبع من ميتافيزيقا قرآنية.

4 ـ المسائل الاقتصادية في القرآن

لعلّ أحد أهم عناصر إعادة البناء الإسلامية للمجتمع تكمن في القيم التي تنبثق من الاقتصاد. تُسلّط الحداثة الضوء على عدد كبير من المسائل الاقتصادية التي يمكن أن تتحوّل ساحات معارك فقهية وسياسية، مثل الطريقة المناسبة لجمع الثروات وتوزيعها، وشرعيّة استخدام الأساليب المصرفية الحديثة في البلدان الإسلامية، والفهم الصحيح لمفهوم الزكاة الوارد في القرآن . يجب البدء بتطوير فهم فعلي للقيم الاقتصادية التي يعدّدها القرآن قبل الشروع في معالجة هذه الشؤون الاقتصادية الحيوية.

شدّد فضل الرحمن على أن القرآن يُجيز الإنتاجية وحيازة الثروة، لا بل يشجّعهما، لأنّ «الثروة جيّدة وضرورية من أجل خلق منظومة اجتماعية عادلة وصحّية وتقدّمية...» . موقف القرآن والنبي إيجابي بطريقة واضحة لا لبس فيها في موضوع الثروة وكسبها . بيد أنّ القرآن يطلب الاهتمام أولاً بالأمور الأكثر جدّية في الحياة، وليس بتكديس الثروة . لم يكن ازدهار المجتمع المكّي يسبّب أيّ مشكلة للنبي؛

بيد أن القرآن شجب بشدّة انشغال أهل مكّة بتكديس الثروات والطبيعة الاستغلالية لممارساتهم النقدية . يُجيز القرآن، بل يفرض أن يتمتّع الفرد بحقّ «اكتساب الثروة وخلقها»؛ لكن هذا الحق «موجود ومسموح به في نهاية المطاف بما يصبّ في مصلحة المجتمع ككل» .

إذاً خَلْقُ الثروة والقضاء على الفقر هما فريضة سامية يُلقيها الإسلام على عاتق الإنسان. والسبب هو أنه طالما أنّ الإنسان يعاني سوء التغذية، ولا يحصل على ملبس ومأوى وتعليم مناسب، لا يمكننا أن نتوقّع منه أن يؤدّي دوره ككائن بشري فاعل في المجتمع .

من الضروري توافر مقدار معيّن من الثروة لخلق المجتمع القائم على المساواة الذي يدعو إليه القرآن؛ لكن عند توزيع تلك الثروة، يجب تفادي مختلف أشكال الإجحاف الاقتصادي والاجتماعي، مثل النخبوية والاستغلال اللذين كانا سائدَين في مكّة قبل الإسلام.

أ ـ خلق الثروة وتوزيعها

يبدو أن أحد الأسئلة الأكثر إثارة للحيرة في البلدان الإسلامية في القرن العشرين مرتبط بالنظرة الإسلامية الصحيحة حيال تكديس الثروات وتوزيعها. يجب اعتبار أن المنظومتَين الاقتصاديّتين الأكثر شيوعاً في القرن العشرين هما الشيوعية والرأسمالية. السؤال الذي تواجهه كل البلدان الإسلامية هو الآتي: «هل يمكن أن تستند منظومة اقتصادية إلى الشيوعية أو الرأسمالية وتظلّ تعكس في الوقت نفسه القيم الأساسية للقرآن؟» للإجابة عن هذا السؤال، يجب النظر أوّلاً إلى القيمة التي يمنحها القرآن لخلق الثروة أو العائدات، ثم يمكننا أن نفهم في شكل أفضل الطريقة المناسبة لتوزيع الثروات.

«السبيل الوحيد لخلق الثروة هو العمل» . أشار فضل الرحمن إلى أن العمل هو شرط لكل مسلم. يشجب القرآن بشدّة التسوّل؛ لأنه يحطّ من الكرامة الإنسانية؛ في حين أن العمل يؤكّد تلك القيمة ويرسّخها . في الواقع، يجب اعتبار الحقّ في كسب المعيشة واحداً من حقوق الإنسان الأساسية التي يصونها القرآن . تشير لفظة «عمل» كما هي مستخدمة في القرآن، إلى العمل اليدوي والعمل الفكري أو التقني على السواء.

بناءً عليه، يستخدم القرآن اللفظتَين الأساسيّتين «عمل» و«كسب» بصورة متبادلة وشاملة للإشارة إلى كل أنواع العمل، سواء كانت يدوية أو فكرية أو معنوية. لكن القرآن يعتبر أن لكل الأعمال مضموناً معنوياً، ولذلك يركّز أكثر على الجانب المعنوي. لفظتا «عمل» و«كسب» كما هما مستخدَمتان في

القرآن هما كلمتان شاملتان، إي إنهما تُشيران إلى الأداء الكامل للشخص أو المجتمع، سواء كان عملاً يدوياً أو غير ذلك، وليس إلى الأفعال الكتومة .

استشهد فضل الرحمن ببعض العلماء المعروفين بشروحاتهم للحديث النبوي الشريف، مثل علي القاري ولبيب السعيد، لتأكيد أن «العمل هو من حق كل إنسان، وعلى الحكومة تأمين العمل للجميع» . يدعو التأويل القرآني بوضوح إلى إرساء العدالة الاجتماعية والاقتصادية، ويندّد بالتفاوت والاستغلال الاقتصاديَّين. ومثلما أحرقت كلمات النبي نسيج الأمراض الاجتماعية والاقتصادية في مكّة، على الأراضي الإسلامية في الزمن الحديث أن تنظر إلى كلام النبي بأنه دعوة للإنتاجية.

استئصال الفقر وخلق الثروات هما الواجب الاجتماعي الأكثر جوهرية الذي تفرضه المبادئ الإسلامية على المسلمين. الواجب الأوّل لرجال الدين هو جعل هذا التحدّي جهادَ الزمن الحديث .

لدى اكتشاف واجب «العمل» وأهمّيته باعتباره الوسيلة الوحيدة للحصول على الثروة، وكذلك وسيلة لصون كرامة الأشخاص، يجب تحديد الدور الذي ينبغي على الحكومة المركزية تأديته في توزيع تلك الثروة.

لقد شدّد فضل الرحمن على أن إحدى المسؤوليات الأساسية الملقاة على عاتق أيّ حكومة إسلامية تكمن في تأمين الرفاه والرعاية لمواطنيها كافة . يجب أن تلبّي هذه الرعاية الحاجات المعنوية والجسدية لجميع المواطنين، والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هو في إرساء قاعدة اقتصادية واجتماعية عادلة. إنّ توفير الرعاية المعنوية والجسدية للمواطنين كافة يساعد الأمّة كي تعكس أخلاقيات القرآن، ولا مبالغة على الإطلاق في التشديد على أهمّيته. «في الواقع، يشدّد القرآن على أنه عندما ينحطّ مجتمع ما أخلاقياً، يتوقّف أيضاً عن الازدهار؛ أما إذا ظلّ حريصاً على الرسالة، فسيكون الازدهار حليفه» . يجب أن يتم توزيع الثروات في أي بلد مسلم بما يُتيح الحفاظ على رفاه مواطنيه ويعكس التأويل القرآني في مختلف سياساته. يُجيز القرآن الملكية الخاصة (مع أنه يجب ألاّ تُعتبَر مطلقة) ومكافأة الأشخاص على استخدامهم لمهاراتهم؛ لكن المجتمع يستطيع (ويجب عليه) التدخّل في الأوضاع التي تُهدّد المجتمع ككل .

يقف الإسلام بين المنظومتَين الاقتصاديّتَين اللتين سادتا في القرن العشرين، أي الشيوعية والرأسمالية. تبدو الرأسمالية أكثر مرونة، ويتمتّع عدد كبير من البلدان الرأسمالية بالقدرة الاقتصادية لتوليد العديد من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية الضرورية؛ بيد أن شرّ «العامل في مواجهة الرأسمالي» لا يزال يشكّل عائقاً دائماً أمام إرساء العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

أوجز فضل الرحمن نظرته إلى توزيع الثروات عبر الحديث عن المفهومَين اللذين يُشكّلان على الدوام مصدر النقاشات الحادّة بين القادة المسلمين: الرِّبا والزكاة.

يمكن اختصار تعاليم القرآن عن توزيع الثروات بمبدأين أساسيَّين، وسواء تعلّق الأمر بحظر الرِّبا أو قانون الزكاة والصدقة، تقع كلّها ضمن هذين المبدئَين .

(أ) القانون الأساسي الأوّل ، هو أنه لا يجوز أن يحصل أحد على ثروة أكبر أو أقل مما يتكافأ مع نتاجه سواء في رأس المال أو العمل.

(ب) ينصّ القانون الثاني على الآتي { كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ }. (سورة الحشر: 7).

تؤمّن هذه المبادئ مجتمعةً مجموعة المؤسّسات الكاملة المطلوبة لقيام دولة الرعاية .

ب ـ الرِّبا والأساليب المصرفية الحديثة

هناك اختلاف كبير بين البلدان الإسلامية في قبول الأساليب المصرفية الحديثة واستخدامها، لاسيما الممارسة الحديثة المتمثِّلة في فرض فوائد على القروض المصرفية، لأن القرآن يرفض بشدّة الرِّبا. لقد انتقد القرآن بشدّة استخدام الرِّبا الذي كان سائداً قبل الإسلام، وهذا ما يظهر في الآية 275 من سورة البقرة { الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ }. اعتبر فضل الرحمن أن حظر الرِّبا أصبح ضرورياً لإرساء العدالة الاقتصادية والاجتماعية؛ لكن المشكلة الأساسية اليوم تكمن في قبول الاستنتاج الذي توصّل إليه محامو القرون الوسطى بـ«وجوب حظر مختلف أشكال الفوائد» . لقد اعتبر أن الأساليب المصرفية الحديثة لا تنتهك حظر القرآن للرِّبا.

كان الرِّبا منظومة من الاستغلال المُرابي في جزيرة العرب في زمن النبي، السِّمة الأساسية لهذه المنظومة، كما يوضح القرآن في مكان آخر ويؤكّده الحديث، هي مضاعفة المال المقترَض أضعافاً عدّة في فترة زمنية قصيرة جداً . تعني كلمة ربا الزيادة، وتشير إلى ممارسة اقتراضية شائعة، حيث يقترض الشخص مبلغاً معيّناً من المال لفترة محدّدة. إذا لم يتمكّن المدين من تسديد القرض ضمن المهلة المحدّدة، يمدّد الدائن الفترة الزمنية ويُضاعف المبلغ الذي يجب تسديده مرّتَين أو ثلاث مرّات. لا شكّ في أنه من شأن هذه السياسة أن تولّد تفاوتاً اقتصادياً كبيراً بين الدائنين والمدينين؛ ولذلك يحظر القرآن ممارسة الرِّبا.

إحدى المشاكل الأساسية التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم تكمن في الخلط بين الرِّبا ووظيفة الفوائد في المعاملات المصرفية الحديثة. لا يزال الفهم الشعبي للربا يعكس النظرة التي روّج لها المحامون الإسلاميون في القرون الوسطى. وتشير لفظة ربا حصراً إلى مضاعفة المبلغ الأصلي المترتّب على المدين مرّتَين وثلاث مرّات لعجزه عن تسديد الدين ضمن المهلة الزمنية المتَّفق عليها؛ ولذلك يجب تمييز الرِّبا عن الفوائد المطبَّقة في الأساليب المصرفية في القرن العشرين . تُستخدَم الفوائد لتنظيم العرض والطلب على الائتمان من أجل قوننته بين الناس، وبالتالي توليد منظومة اقتصادية سليمة. لقد أكّد فضل الرحمن أنّ الفوائد ضرورية من أجل ضبط الائتمان وتحديد الأولويات. لا شك في أن الأمثل هو خفض الفوائد إلى الصفر؛ بيد أن إمكانيّة توليد حالة من المساواة الاقتصادية وسط المواطنين تبقى بعيدة في أحسن الأحوال. واستخدام الفوائد موجود في البلدان الرأسمالية والشيوعية على السواء (مثل الاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا... إلخ)؛ بيد أنّ القرآن يدعو إلى «روح تعاونيّة» من شأنها أن تحدّ، في حال ممارستها، من الحاجة إلى الفوائد . لقد خلص فضل الرحمن إلى أن الفوائد ضروريّة لإرساء منظومة اقتصادية قابلة للحياة، وإلى أن فرض الفوائد لا ينتهك حظر القرآن للربا.

ويفترض إلغاء الفوائد مسبقاً أعلى درجة ممكنة من الروح التعاونية، وبالتالي لا يمكن تطبيقه اليوم؛ لأن ذلك يُعرِّض الاقتصاد والإنتاج في البلاد لأسوأ المخاطر. هذا النوع من روح التعاون الإسلامية مفقود حالياً في مجتمعنا، ونحن الآن في الطرف المعاكس للمنظومة الاجتماعية التي تصوَّرها القرآن. في هذه الحالة، سوف يتعذّر في شكل خاص على الحكومة زيادة القروض المعفيّة من الضرائب لتمويل مشاريعها الأساسية التي لا تتوخّى الربح مثل الطرقات والمستشفيات والمدارس... إلخ. وهكذا، نستخلص أن إلغاء الفوائد في ظل الحالة الراهنة للتنمية الاقتصادية سيكون خطأً فادحاً .

ج ـ جمع الزكاة ووظيفتها

يدعو القرآن إلى جمع الزكاة التي يجب توزيعها على المحتاجين والمساكين أي العجائز والمعوَّقين والأرامل واليتامى . فرض القرآن الزكاة في المدينة المنوّرة بعد إدانة الممارسات الاستغلالية فيها. يجب توضيح نقطتَين مهمّتين في فهم الزكاة. أولاً ، جمع الزكاة وتوزيعها لا يسوِّغان أو يشجّعان التسوّل من أي نوع كان. يعتبر القرآن أن التسوّل يجرّد المتسوِّل من كرامته البشرية؛ إلا أنه يطلب من جميع المسلمين دفع الزكاة لمساعدة مَن لا يستطيعون الاعتناء بأنفسهم. ثانياً ، لا يجوز الخلط بين جمع الزكاة وتوزيعها وفكرة الصدقة أو الإحسان (انظر الهامش 193 في هذا الفصل للاطلاع على التمييز بين اللفظتَين). المبدأ الذي يكمن خلف الزكاة مذكور في الآية السابعة من سورة الحشر التي تذكر أنه يجب أن يجري تداول الثروة بين الأغنياء و«ذي القربى واليتامى والمساكين...». المشكلة

التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم في ما يتعلّق بمفهوم الزكاة تكمن في شرعية استخدام هذه الضريبة لتمويل الحكومة المدنية.

يعتبر فضل الرحمن أن لفظة «زكاة» تشير إلى القانون الأساسي للضمان الاجتماعي؛ ولذلك يجب أن تشمل الضريبة تمويل «التعليم، والدفاع، وأجور الموظّفين الحكوميين، وتحسين الاتّصالات، والإنفاق الدبلوماسي» . معظم الكتّاب من القرون الوسطى والحديثة لا يشملون الموظّفين الحكوميين والحكومة المدنية في مفهومهم عن الزكاة؛ بيد أن الدكتور لبيب السعيد المعروف بأبحاثه الفقهية في الحديث النبوي الشريف، يتّفق على ما يبدو في الرأي مع فضل الرحمن:

«لقد عدّد الإسلام أوجه إنفاق الزكاة، وتشمل كل المجالات ذات الأهمّية الفردية والجماعية (الخاصة والعامة) بالنسبة إلى الدولة والدين» .

يستشهد فضل الرحمن بالقرآن لتأكيد شرعيّة استعمال الزكاة لتمويل مختلف الوظائف المدنية المرتبطة بالرعاية الاجتماعية:

الزكاة هي للفقراء والمعوزين والموظّفين الذين يُديرون (الأموال)؛ ولمَن وجدت قلوبهم (مؤخراً) طريق (الحقيقة)؛ وللمستعبَدين والمدينين؛ ومَن يخدمون قضيّة الله (يقول المعلِّقون إن هذا يمكن أن يعني الدفاع والتعليم والصحة... إلخ)؛ وللمسافرين وعابري السبيل .

تحوّلت الزكاة «إحساناً محض طوعي»، يستطيع الأغنياء الذين يمارسون الاستغلال الاقتصادي أن يستخدموه لإراحة ضمائرهم؛ لأنّ العلماء وسواهم سهّلوا «الضريبة الدائمة الموحّدة الوحيدة التي فرضها النبي والقرآن» . يشير فضل الرحمن إلى الفقيه الأندلسي، ابن حزم، الذي شدّد على أنه يتعيّن على الحكومة، في حال عجز الأثرياء عن إعالة المعوزين، التدخّل لتلبية حاجات الفقراء . من أجل إرساء العدالة الاجتماعية على وجه الأرض، ينبغي على البلدان الإسلامية أن تستعيد نبض كلمات النبي بدلاً من الاكتفاء بأرشيفات من الماضي تنحرف عن الهدف الحقيقي. إن فهم الزكاة وتطبيقها بحسب السياق أساسيّ من أجل تحلّي البلدان الإسلامية المعاصرة بالقدرة على «إحقاق العدالة».

ملاحظات ختامية

أعلن فضل الرحمن أنه يمكن اكتشاف الإسلام الحق النقي للقرآن في وحدته وتماسكه. فموضوع العدالة هو بمثابة الخيط الذي يمكن من خلاله التعامل مع المسائل الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تطرحها الحداثة. لقد اعتبر فضل الرحمن أن القرآن يركّز كثيراً على مسؤولية كل مسلم وكل بلد إسلامي في أن يعكس العدالة، وعلى أن السبيل الوحيد لإحقاق العدالة، على المستويَين الخاص والعام، هو في التفكير والعيش حوارياً بدلاً من ديالكتياً.

لا يجوز أن يكون تحدّي الحداثة عذراً للاختباء في الماضي هرباً من تهديد المستقبل. لقد شدّد فضل الرحمن على أن الاجتهاد والشورى هما السبيل الوحيد كي تصبح الرسالة الديناميكية للقرآن محفِّز التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. يدعو القرآن البشرية إلى «إصلاح الأرض» والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك هو في إعادة اكتشاف زخم القرآن:

«أنا أؤمن بشدّة أننا ـنحن المسلمين- ندين لأنفسنا وللعالم بإعادة إحياء الرؤية القرآنية من ركام التاريخ، ففي القرآن يلتحم الواقعي والمثالي» .

الفصل الثالث

استجابة لإعادة البناء بمنظور السيد أبي الأعلى المودودي

مقدّمة

تُعتبَر إعادة إحياء العلوم الفقهية وممارسة «الشريعة» بروحيتها الحقيقية ضرورةً لنهضة الإسلام. فإنها تتطلّب، في الواقع، دعماً كاملاً ومناصرةً من حركة عقائدية عالمية شاملة قد يكون لها تأثير كبير في كل العلوم وتيارات الفكر، وعلى الفنون والمهارات العملية، وباختصار على كلّ مسارات الحياة ومجالاتها، وتتطلّب حشداً لكلّ ما أمكن من القوة والوسائل خدمةً للإسلام .

فهمَ السيد أبو الأعلى المودودي الحاجة إلى «إعادة إحياء» أو إلى «نهضة» في الإسلام؛ لأن الإسلام في القرن العشرين - كما ظهر في باكستان- افتقد إلى الحماسة والالتزام اللذين سادا في أيام النبي. فقد اعتقد فضل الرحمن، مثلاً، أنّه بالإمكان استخدام القرآن لتنشيط الوضع الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي في باكستان؛ غير أن المفكرين اختلفا كثيراً في كيفية التعاطي مع التحدّي الذي تشكّله الحداثة. ففضل الرحمن رأى في الحداثة تحدّياً، فيما اعتبرها المودودي تهديداً.

تعرّف فضل الرحمن على الفكر الغربي من خلال تدريس نظام تربوي قائم على ذلك الفكر، بينما تعرّف المودودي إلى الفكر الغربي من خلال دراسة شخصية، اختبر فيها الأفكار الغربية فقط، من خلال دراسةٍ شخصية ومن خلال الهنود نظرائه الذين درسوا في الخارج. وقد تكون عزلته النسبية أحد الأسباب التي جعلته يتعارض مع فضل الرحمن في ما خصّ حلولهما للقضايا الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

اكتسب المودودي شهرة مبكرة كـ«حداثي» لأنه كان يعنى بالشؤون الاجتماعية المعاصرة. ولكن سرعان ما تحوّلت شهرته إلى شخص يدافع عن إعادة إحياء «الشريعة» .

سيركّز هذا الفصل على وجه الاختلاف بين دعوة السيد أبو الأعلى المودودي لـ «صحوة فقهية إسلامية» ودعوة فضل الرحمن لـ «إعادة البناء». وسيبدأ استعراض أفكار المودودي المرتبطة بـ«إعادة البناء الإسلامية» بسيرة ذاتية موجزة عنه، ومن ثمّ سيكشف كيف تميّز عن فضل الرحمن في فهمه لتعاليم القرآن المرتبطة بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة التي تواجه الإسلام.

أولاً: الخلفية

ولد السيد أبو الأعلى المودودي الذي يعرف بـ«مولانا المودودي» في شبه القارة الهندية، في الخامس والعشرين من أيلول/سبتمبر من العام 1903، في أورنغاباد، ديكان، في عائلة تتمتع بتقليد فقهي عريق، حيث تلقّى تعليماً فقهياً تقليدياً من والده في مطلع حياته في المنزل. فدرّسه والده الذي كان محامياً، الشريعة الإسلامية، بالعربية والفارسية. كما تلقى تعليماً عاماً مختصراً في مدرسة حديثة؛ إلا أنه أُجبر على ترك المدرسة وكسب عيشه عندما مات والده. فبدأ برنامج دراسة ذاتية شملت اللغة الإنكليزية والكثير من الكتابات المنبثقة من الغرب. شملت قراءاته مؤلفات غربية عن العلوم السياسية والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والعلوم الفقهية... إلخ.

في العام 1920، في سن السابعة عشر، بدأ مهنته بالانضمام إلى شقيقه في مجال الصحافة، وسرعان ما أصبح محرّر الصحيفة التي كانت تنشرها «جامعة العلماء» الحديثة المنشأ. خلال تولّيه منصب المحرّر، دعم تحرّك غاندي لعدم التعاون، إلى أن بدأ يشكّك في قدرة تحرّكه على أن يمنح المسلمين صوتاً مهماً في هند مستقلة. كذلك، ساند بقوة تحرّك الخليفة المدعوم من قبل محمد علي، إلا أنّ التحرك سرعان ما تلاشى . فبرزت كتاباته الأساسية الأولى خلال تلك المرحلة من حياته، الجهاد في الإسلام ، التي اعتبرها خورشيد أحمد أن «لا مثيل له في الأدب الإسلامي كما لا يمكن إيجاد ما يشبهه بالعربية» .

أما الدور الصحافي التالي الذي أدّاه المودودي، فكان محرر ومدير ترجمان القرآن التي كانت تنشر في حيدر آباد (ديكان) . وهي مجلة شهرية مخصصة لقضية تأسيس نهضة إسلامية. وقد أمضى سنواته الأولى كمحرر في محاربة التأثير الساحق للغرب على المسلمين الهنود.

شكّل العام 1937 تغيراً أساسياً بحسب تشارلز آدمز، في تركيز المجلة على «مناقشة الجدالات السياسية المتمحورة حول مستقبل الهند في أعقاب استقلالها من بريطانيا» .

عارض المودودي مؤيدي القومية الهندية وداعمي القومية الإسلامية؛ فدعا إلى إعادة إحياء الإسلام الحقيقي الذي ظنّ أنه قد يساعد على تدارك النزاعات بين الهندوسيين والمسلمين، وأنه قد يضمن مستقبلاً سعيداً لهند مستقلة.

في العام 1937، اتّصل بالمودودي محمد إقبال، الشاعر المسلم الهندي العظيم، لطلب المساعدة في مشروع أبحاث لإعادة بناء الفقه الإسلامي وتجميعه وتنسيقه. وبعد أن التقاهُ «إقبال» في مناسبتين منفصلتين، أقنعه بالانتقال إلى وقف أُسِّس حديثاً في بايثان كوت، في بنجاب . فجاء المودودي لإدارة

مؤسسة البحوث الإسلامية، «دار الإسلام»، في آذار/مارس من العام 1938. غير أن المشروع برمّته انتقل إلى المودودي منفرداً بعد شهر من وصوله، إثر وفاة إقبال. وقد أعرب المودودي عن حسّ كبير بالخسارة عندما كتب الكلمات الآتية بعد وفاة محمد إقبال بفترة وجيزة: «وأسفاه! كان (إقبال) يعيش آخر أيام حياته. بعد شهر، فارق الحياة فتركت وحيداً للمهمة الصعبة التي كنّا قد قررنا تولّيها معاً» .

أصرّ «فريلاند أبوت» على أن مهنة مولانا المودودي بدأت حقيقةً عندما جاء إلى بايثان كوت. وذهب إلى حدّ القول إنّ «الكثير من ليبراليته (المودودي) بدا عدم مستوٍ. وقد سرّ أخصامه بالإشارة إلى أنه في ذلك الوقت، بدأ يطلق لحيته» .

تبيّن أن العام 1941 شكّل نقطة تحوّل في حياة مولانا المودودي وبالنسبة إلى شبه القارة الهندية مع بروز «جماعة الإسلام». فقد قال تشارلز آدمز إن تلك الجماعة تأسست «لتكون بمثابة ردّ مباشر على قرار لاهور الصادر عن رابطة المسلمين» . فخيبة أمل المودودي من رابطة المسلمين دفعته إلى التحرّك.

كان الهدف من تأسيس الجماعة إيجاد هيئة منضبطة، مستقيمة أخلاقياً وسليمة عقائدياً، من الرجال الذين قد يصبحون وكلاء الثورة الإسلامية في المجتمع الهندي. وعلى الرغم من أنّ عددَ الأعضاءِ الملتزمين لم يكن يوماً كبيراً، إلا أن الجماعة استقطبت الكثير من المتعاطفين والداعمين، وكانت منظّمة جيداً ونفّذت برامج شاملة من النشر، وتقديم مساعدات الإغاثة وإطلاق الحملات الدعائية السياسية والفقهية .

تحوّل قرار «لاهور» حقيقةً في الخامس عشر من آب/أغسطس 1947، عندما نشأت باكستان وسمع صوت مولانا المودودي يناصر بشدّة إقامة دولة إسلامية على الرغم من أنه عارض القومية. لم تكسب مجموعته أيّ نفوذ سياسي مهم خلال حياته، غير أن المودودي كان خصماً ومنتقداً شرساً للحكومات الباكستانية المختلفة. وقد قضى ثلاث محكوميات سجنية بسبب انتقاداته وكتاباته: في العام 1948 لاستخدامه كلمات قاسية عن الحرب في كشمير؛ في العام 1953، حكم عليه محكمة عسكرية بالموت بسبب كتيّب قام بنشره (خفّض الحكم إلى السجن المؤبّد، ولاحقاً إلى ثلاث سنوات من الأشغال الشاقة)؛ وفي العام 1964 بتهمة ارتكاب «عمل يضرّ بمصلحة الدولة العليا» .

وللمفارقة، استغلّ المودودي إقامته في السجن لاستكمال تفهيم القرآن (لفهم ترجمة القرآن والتعليقات عليه) الذي نشر في ثلاثة كتب بعد الانتهاء من صياغته في العام 1955 .

لم يحقّق مولانا المودودي وتنظيم «جماعة الإسلام» الدولة الإسلامية التي لطالما تاقوا إليها. كانت المنظمة في الواقع، من العام 1958 وحتى العام 1962، أحد الأحزاب السياسية الكثيرة المحظورة من قبل الحكومة. وعلى الرغم من أنّ المودودي قد اعتبر في الأصل تهديداً لكل من الحكومات الباكستانية، على المرء ألا يقلّل من تأثير كتاباته في الجماهير الباكستانية. فقد اعتبره تشارلز آدمز «المؤسس والممثل الأساسي للتنظيم الفقهي الأبرز والأنشط في باكستان اليوم» . كما اعتبره ويلفرد كانتويل سميث «رجل دين، من دون ثقافة عصرية، «قدرياً» ومفكراً متزمتاً وأحد الممثلين الأكثر صرامة وتأثيراً لِما يجب أن تكون عليه دولة إسلامية تقليدية...» .

يجب ألا يقلّل المرء من قوة ما يقوله المودودي. ففي حالة من التشوش القصوى، عرض تحرّكه لقضية متماسكة فكرياً وشاملة تقريباً. في حالة من الانحطاط الأخلاقي، أظهر حماسة وحتى حماسة تقريبية في السعي الحثيث إلى قدوة كتلك التي يجاهر بها .

ثمة رسالة قوية يجب أن نستنتجها من دعوة المودودي إلى نهضة إسلامية، وهي أن القوى الهدّامة في المجتمع الإسلامي الحديث، ولا سيما الأخلاقية والسياسية، يمكن أن تنسب إلى الغرب. وإنّ انفتاحه على الفكر الغربي جعله يرى في الغرب تهديداً لسلامة الإسلام المعاصر. فقد اعتبر الافتراضات الفلسفية وراء الديمقراطية الغربية تتناقض والموقف الثيوقراطي للإسلام؛ لأن المجتمعات الديمقراطية الغربية أقرّت بسيادة الشعوب، فيما أن الإسلام أقرّ بأن الله وحده هو السيّد.

لطالما نشأت صناعة القانون عن نوع من الإطار الفقهي والأخلاقي، بحسب المودودي، وبالتالي فإن الإسلام والغرب محكومان بالانقسام . هكذا، إنّ اعتباره الغرب تهديداً لسلامة الإسلام جعله يشكّك في نوعية القيادة’ضمن رابطة المسلمين. وقد عبّر محمد شفيق عن موقف المودودي قائلاً: «لقد كان يعتقد (المودودي) أن قادة الرابطة (رابطة المسلمين) يعرفون القليل عن الإسلام. لم ينظروا إلى مشاكل المسلمين من وجهات نظر مسلمة» .

وبالفعل، فقد قال المودودي نفسه في خطاب في جامعة «عليكر» الإسلامية: «يتطلّب نوعاً خاصاً من الثورة النوع ذاته من التحرّك، والنوع عينه من القادة والعمّال، والنوع عينه من الوعي الاجتماعي والجو الثقافي والأخلاقي. التعليم الذي يُدرَّس في كلياتكم وجامعاتكم يمكنه أن يثمر من دون أدنى شكّ، بالنسبة إلى حكومة غير إسلامية. ولكن آمل ألا تستاؤوا إذا قلت إنه لن ينتج عمالاً مسخّرين حتّى للمحاكم الإسلامية ولا موظفين كباراً في الشرطة الإسلامية» .

لم ينتقد المودودي نظام التعليم العصري فحسب، بل ذهب إلى حد القول «إنّ نظام التعليم القديم الخاص بنا الذي لا يؤمن بحركة الأرض، يساويه عدم نفع» .

شعر كلٌّ من المودودي وفضل الرحمن بالحاجة إلى ثورة أو إصلاح في الطريقة التي من خلالها يتحدّث الإسلام عن الوضع المعاصر، واعتبرا أنّ التعليم هو أساسيٌّ في ذلك الإصلاح؛ إلا أنهما اختلفا بشأن مقاربتهما لـ«إعادة اكتشاف» الإسلام الحي الديناميكي في القرآن. وعلى الرغم من اختلاف فضل الرحمن والمودودي على كثير من القضايا، كتب فضل الرحمن هذه الكلمات الطيبة في تمهيد في كتاب الإسلام والحداثة ، مشيراً إلى وفاة المودودي: «في هذا المقام، أريد أن أسجّل أنّ مفكّرين باكستانيين اثنين، هما أبو الأعلى المودودي واشتياق حسين قريشي، وافتهما المنية في أيلول/سبتمبر 1979 وكانون الثاني/يناير 1981، ففي وفاتهما خسارة للإسلام، على الرغم من انتقادي الحاد، والمبرّر بالكامل على ما أظنّ، لهما» .

ثانياً: الفقه بين المودودي وفضل الرحمن

سيسلّط القسم التالي الضوء على بعض القضايا الفقهية التي فهمها المودودي بشكل مختلف عن فضل الرحمن.

1 ـ قضايا منهجية

ارتبطت القضية الفقهية الحساسة التي فرّقت بين فضل الرحمن والمودودي بالطريقة أو الوسيلة المناسبة التي من خلالها يكتشف المرء تفسير القرآن. فقد ناصر فضل الرحمن استخدام وسائل التفسير العصرية لاكتشاف «أساس» القرآن. فالمودودي لم يخفِ واقعة أنه لم يكن يثق بالمبادئ التي تعلّمها الجامعات الغربية العصرية، لا، بل كان يكرهها؛ لأنها ترتكز على قيم ملحدة.

ويتذكّر فضل الرحمن حديثاً مع المودودي الذي كشف عن معارضته لشهية فضل الرحمن النهمة للمعرفة: «أنا نفسي أذكر أنّه بعدما نجحت في امتحان الماجستير، وكنت أدرس للدكتوراه في لاهور، علّق المودودي، بعد أن استفسر عمّا أدرسه، قائلاً: «كلما درست، ازدادت ملكاتك العملية. لمَ لا تنضم إلى الجماعة؟ فالأبواب مشرّعة». في ذلك الوقت، أجبت: «بطريقة أو بأخرى، أحب الدراسة» .

اعتمد المودودي مقاربة تقليدية جداً للدراسات القرآنية جعلته يصادق على استنتاجات الكثير من الكتّاب المسلمين الكلاسيكيين. فقد أكّد أن حداثيين عظماء أو مثاليين عبر تاريخ الإسلام، برزوا لرفع التحديات في وجه الوضع الراهن وأنتجوا حقبة من التجدّد أو الإصلاح الإسلامي . وقد حدّد الحداثي على أنه شخص يتميّز بصفاء الذهن، والتبصّر، والتفكير المستقيم غير المتحيّز، وبقدرة خاصة على رؤية المسار الصحيح الخالي من أي تطرّف والمحافظة على التوازن، وبالقوة على التفكير بعيداً عن التحيّز الاجتماعي المعاصر والذي يعود إلى قرون وإلى أنواع أخرى من التحيز، ويتميز بالشجاعة على مكافحة أشرار الزمان، وبالقدرة الفطرية على القيادة والإرشاد وبمؤهلات غير اعتيادية للاجتهاد وإتمام أعمال إعادة البناء .

وقد أشار المودودي بسرعة إلى أنّ الحداثي يجب ألا يرتقي إلى مرتبة نبي؛ على الرغم من أنه «في روحيته، يقارب النبوّة عن كثب» . فأشخاص مثل الغزالي، وابن تيمية، وأحمد السرهندي وشاه ولي الله الدهلوي، تحلّوا بالشجاعة والبصيرة والتقوى لخدمة المجتمع الإسلامي بصفة حداثيين. فكان تضمين معتقد المودودي في الحداثي أنه لا يقوم بالاجتهاد أياً كان. لذا، فقد أصرّ المودودي على أن القرآن يجب

أن يُدرَس بالارتكاز على الفطنة الثاقبة لعلماء المسلمين التقليديين. وقد ثمّن مساهمات هؤلاء العلماء الذين أثبتوا جدارتهم بشجاعتهم، وتبصّرهم وإخلاصهم .

بالمقابل، لقد أصرّ فضل الرحمن على أن عملية إعادة بناء الإسلام يجب أن تشمل دراسة جدية للقرآن، تأخذ بالاعتبار « وضع الحياة » في أيام النبي محمد ((ص)) والوضع الحالي المعاصر. لقد فهم المودودي القرآن من خلال اطّلاعه على أعمال كتّاب مسلمين كلاسيكيين اعتبر فضل الرحمن أنهم يخدمون الطبيعة الحية الديناميكية للقرآن. وأكّد فضل الرحمن أن نظرة فقهية قرآنية فعلية وقرينية يجب أن تبقى بعيدة عن «حماقة مكرسة لآلاف السنين» وتدعو المسلمين إلى العودة إلى ينبوع القرآن المنعش .

وعلى هذا، أقرّ كلٌّ من فضل الرحمن والمودودي بأهمية الشريعة ومركزيتها حيث اعتبر فضل الرحمن الشريعة «المفهوم الأكثر أهمية وشمولية لوصف الإسلام» . ووصفها المودودي بأنها خالدة، وتتخطى التقاليد أو’العادات الإثنية الخالصة؛ لأن الشريعة تستقطب الإنسانية بأكملها وتوجد’قوانينها عقيدة عالمية تعترف بالله الواحد وبنبيه محمد ((ص)) . وعلى الرغم من أنهما قَبِلا بأهمية الشريعة، إلا أن فهمهما لما شكّلها، ولاستخدامهما المعاصر، واتفاقهما على هذا «القانون المكرّس»، فإنهما اختلفا بشكل كبير.

قدّم فريديرك ديني، وهو أحد الذين كانوا تحت وصاية فضل الرحمن، صورةً أو وصفاً حيّاً لمفهوم الشريعة: فالشريعة تشمل كلّ ما يمكن تسميته إيجابياً، بالقانون، وهي تحتل المكانة المركزية في النظام الإسلامي للسلطة النهائية ومبدأ التنظيم. إنها مثال أعلى، كما هي حقيقة. وإنها توحّد وترشد المسلمين في الزمان والمكان، عبر الأجيال ومناطق الإسلام المتنوعة والواسعة الانتشار. فالشريعة تمنح المسلمين حساً عميقاً بالأمان والاستقرار. وبعيداً عن كونها حِمْلاً ثقيلاً أو غير مستحبّ، تُعتبَر الشريعة أعظم البركات وهداية للاستعداد الناجح للآخرة .

إلا أن هناك تفرقة مهمة أشار إليها فضل الرحمن، في أهمية التمييز بين عبارتي الدين والشريعة. فالشريعة تشير إلى الطريقة أو المسار الذي يحدده الله (الله هو الفاعل)، والدين (طاعة) في إشارة إلى الالتزام البشري بالشريعة (البشر هم الفاعلون) . ففي المراحل الأولى ما بعد النبي، احتوت الشريعة على مصدرين: القرآن والسنّة النبوية. أُنزِل القرآن بوحي على النبي؛ فيما عكست السُّنة أفعال النبي ومثاله. ترتبط المشكلة التي نشأت مع توسّع الإسلام جغرافياً بمسائل لم يتطرق إليها القرآن أو السنّة مباشرة؛ بالتالي، فقد برز مبدآن لتطوير سياسات أو مواقف من الأوضاع الجديدة، العلم والفقه (الفهم

أو الإدراك). أصرّ فضل الرحمن على أنّ العلم يعود إلى أمر «يعطى من دون تردد وموضوعي»، فيما أنّ الفقه يعود -كما أشار- إلى «فهم العالِم غير الموضوعي» أو الشخصي .

أعلن مولانا المودودي، على غرار فضل الرحمن، أنّ الشريعة تحتوي على الكتاب المنزل المسمّى القرآن و«سنّة محمد ((ص)) وممارساته» . فوصف الشريعة على أنها وحدة تكاملية عضوية «تحدد توجيهات لتنظيم الحياة الفردية كما الجماعية» . ويتمثّل الهدف الأساسي منها في بناء الحياة البشرية على أساس المعروف (الفضائل) والنهي عن المنكر (الآثام) .

يبدو أنّ فهم فضل الرحمن والمودودي للشريعة متقارب جداً (إذ أقرّا بقيمة القرآن والسنّة النبوية)؛ غير أن على الباحث أن يتذكّر أن السنّة النبوية كانت عبارة عن رسالة شفهية. أما التقليد المكتوب للسنة النبوية فقد حفظ في شكل خطي في الحديث . وقد برز الخلاف بين فضل الرحمن والمودودي عندما انتقل النقاش إلى الحديث . فأشار فضل الرحمن إلى ميل الإسلاميين الغربيين إلى رفض الحديث أو التشكيك فيه. ففيما أنّ الأغلبية الساحقة من المسلمين لا تزال تعتقد بأنّ الحديث يمثّل أقوال النبي وأفعاله، يكون المسلمون الغربيون، عادةً، مشككين. فقد أوصى البعض منهم برفض الحديث بالكامل كمؤشر ليس فقط إلى مثال النبي، بل أيضاً إلى المواقف والممارسات الدينية للصحابة .

إلا أن فضل الرحمن حاول التعاطي بجدية مع إثبات البرهان الذي شكك في تاريخيّة بعض من مواد الحديث. غير أنه أكد عدم رفض مجمل الحديث بسبب الغموض التاريخي؛ «لأن الحديث إذا كان مرفوضاً بأكمله سينبذ، وتلغى أسس تاريخية القرآن جملة واحدة» . ثم اعتبر فضل الرحمن أنّ المرء سيستفيد من استرداد أو إعادة اكتشاف «روح الجماعة» أو «روحية» مواد الحديث على الرغم من التشكيك بتاريخيته. فشرع يقول:

«في حال تبيّن أن الحديث غير سليم تاريخياً، لا حاجة لنبذه، لأنه قد يتضمّن مبدأ جيداً، والمبدأ الجيّد، من أينما أتى، يجب أن يعتمد» .

أما مولانا المودودي فاتّبع نظرة تقليدية جداً في علوم الحديث. فقد دافع بقوة عن القرآن والحديث . وهو لم ينتقد الحديث، مستخدماً وسائل تأويلية غربية، خلافاً لفضل الرحمن، لكنه وجد تأكيداً على الأحاديث الصحيحة من خلال الحداثيين الذين برزوا عبر التاريخ لإعادة إحياء الإسلام. كما أراد انتقاد الحديث من خلال إعادة إحياء إشراقة الإسلام التقليدي، فيما أراد فضل الرحمن إعادة بناء العلوم الإسلامية باعتبار القرآن وحدة متكاملة، ومن خلال تطوير نظرية قرآنية منتظمة. تمثّل الفرق الأساسي في

المنهجية في استخدام تقليد الحديث وقبول سلطة الفقهاء المسلمين. فهما، إذاً، قد اختلفا بشكل كبير، في ما خصّ مسألة طبيعة الدور الذي يقوم به التقليد في بلورة الإسلام المعاصر.

لقد كان مولانا المودودي إحيائياً، رغم أنّ فضل الرحمن اعتبره «نيو أصوليّ» . هذا ما عبر عنه فضل الرحمن بوضوح حين ميّز بين «النيو أصولية» و«التمسّك بالتقاليد». فالتمسّك بالتقاليد كان متأصّلاً، مدافعاً عن التقليد وعاكِساً له. فما من معنى للقرآن بالنسبة إلى التقليدي غير ما حدّده التقليد . من هنا يعتبر فضل الرحمن «النيو أصولية» أنّها: «دعوة إسلامية لإعادة اكتشاف المعنى الأصلي للرسالة الإسلامية من دون تحريفات واعوجاجات تاريخية، ومن دون ثقل من التقليد المتدخّل، على أن تُفهم الدعوة -ليس فقط لصالح المجتمع الإسلامي، بل كتحدٍ في وجه العالم والغرب، بصورة عامة» .

كما أكّد الكثير من المواقف التقليدية للعلماء، غير أنّه لم يدعم كل مواقفهم. وبالنسبة إليه، يجب أن تمرّ عملية إحياء إسلامية حقيقية عبر الحداثي الذي أعاد تفسير الإسلام التقليدي عندما اخترقته القوى الخارجية. وبالتالي، شكّل نهج فضل الرحمن لغزاً بالنسبة إلى المودودي؛ لأنه بدا مستعاراً من الغرب. وسيسمح، للقارئ، فهم الإطار العقائدي للمودودي، بفهم الاختلافات في الآراء بين الرجلين بطريقة أفضل.

فعكست معارضة المودودي للوسائل التأويلية الحديثة في تفسيره القرآني اشمئزازاً عميقاً حيال كل ما يرتبط بـ«الغرب»، وهو موقف سنتطرّق إليه في ختام هذا الفصل.

2 ـ قضايا فقهية

بدأ مولانا المودودي، كما فضل الرحمن، فهمه الفقهي للقرآن بأحادية الله: «فالتعليم الجوهري والأهم للنبي محمد ((ص)) هو الإيمان بأن الله واحد. وهذا ما يُعبّر عنه في كلمة الشهادة بـ«لا إله إلا الله» أُولى أركان الإسلام. فتلك الجملة الجميلة هي حجر أساس الإسلام وركيزته وجوهره» .

يفترض هذا التركيز على وحدانية الله (سبحانه) وأنه واحد أحد، وأنّ له القدرة على كل شيء، وكليّة الوجود هي من صفات الله. فالإسلام بدأ بأحادية الله (سبحانه) التي دعت إلى طاعة كل البشر لسلطته. وعلى المرء أن يسلّم بالدور التبعي الذي على الكائنات الحيّة أن تقوم به أمام الله، بعد أن يقرّ بهذا التعليم القرآني الأساسي. فالله (سبحانه) أظهر بوضوح للبشر أنه وحده الرب، هو الحاكم والإله. هكذا، يخضع الكون بأكمله له وحده، وكل قاطنيه (بمن فيهم الكائن البشري) .

لقد أقرّ المودودي بضرورة خضوع كل المخلوقات لله كتعبير عن الإيمان، ولكنه اختلف مع فضل الرحمن في فهمه للدور البشري في خلق الله.

واتّفق مولانا معه على أنّه يجب على كل المسلمين أن يعتبروا أنفسهم «خلفاء الله»، وأن يخضعوا لقيود الله التي وضعها الخالق. إلا أنه قاوم بشدة أيّ عمل أو تصرّف يمكن أن يُعتبر تمرداً على الخالق، ولو بشكل قليل. في هذا الإطار، كتب المودودي:

«على الرجل أن يمتنع بشدة عن أي تصرّف قد يبدو -ولو قليلاً- تحرّراً وتمرّداً على الخالق أو طاعة لأي شخص غيره أو قد يكون بدافع الكبرياء، إذ إن الأمور الثلاثة التي سبقت تُعتبَر إنكاراً مباشراً لمكانته كخليفة لله» .

أما فضل الرحمن فشدّد على أنّ الله (سبحانه) قد كلّف الكائنات البشرية بمهمة «تسمية الأشياء» التي اعتبرها دعوة للدراسة بدلاً من الخوف من التفكير الخلاّق. قال فضل الرحمن:

«يسعى الإنسان إلى دراسة الكون، وقوانين تركيبته النفسية الداخلية الخاصة ومجرى التاريخ ومن ثمّ استخدام تلك المعرفة لخدمة الله، وإن هذا النشاط الهادف، أي عبادة أو خدمة الله، يشكّل الهدف من خلقه وبالفعل، من كل عمليات الخلق» .

3 ـ قضايا اجتماعية

اختلف المودودي وفضل الرحمن حول معظم القضايا الاجتماعية، مثل حقوق المرأة وقانون العائلة المسلمة . في الواقع، تطرّقت قوانين العائلة المسلمة إلى الكثير من القضايا الاجتماعية الشائكة، مثل تعدّد الزوجات، والطلاق والإرث.

فقد قال فضل الرحمن في الفصل الثاني إن القرآن سمح بتعدّد الزوجات. ولكنه اعتبر أنّ العدل بحسب القرآن يتحقق بزواج واحد.

كما أشار المودودي إلى أنّ تعدد الزوجات كان موجوداً في شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلام. وبما أنّ النبي ((ص)) لم يحرّم تعدد الزوجات، فيجب القبول به. فالزواج من امرأة واحدة هو، بحسب المودودي «موروث من روما الوثنية» . في الواقع، إن معارضته الشديدة لمن يعتبر تعدّد الزوجات غير شرعي، تنبع من ربطه الزواج الأحادي بالحضارة الغربية. فقد عارض قوانين العائلة المسلمة التي تقضي بموجبها على الرجل الذي يرغب بالزواج من امرأة ثانية أن يتقدّم بطلب إلى رئيس المجلس

التحكيمي ، حيث يذكر لائحة بالأسباب التي تبرّر الزواج الثاني، وتصريح يفيد بما إذا كانت الزوجة الحالية قد أعطت موافقتها .

ثمة موضوع اجتماعي متقلّب ثانٍ، اختلف بشأنه مولانا المودودي وفضل الرحمن، وهو الطلاق. فقوانين العائلة المسلمة منحت المرأة الحق بالحصول على الطلاق . وأكّد المودودي الموقف التقليدي من الطلاق فقال عن الشريعة الإسلامية: «إنّها تمنح الرجل حق الطلاق والمرأة حق الانفصال، وفي ظل بعض الظروف، حين تصبح الحياة الزوجية مصدر تعاسة أو مضايقة، تمنح المحاكم الإسلامية سلطة إبطال الزواج» .

يرتكز منطق المحافظة على الموقف الإسلامي التقليدي على مبدأ أن الرجل يملك السلطة بفعل حكمته المتفوّقة . كذلك، رفضت أحكام قوانين العائلة «الطلاق بالثلاثة» الذي يسمح للزوج بأن يرمي على زوجته يمين الطلاق متفوّهاً ثلاث مرات بكلمة «طالق» . فالطلاق يجب أن يتم على مراحل ثلاث، وعلى المجلس التحكيمي أن ينظر في الطلب وأن يحاول التوفيق بين الطرفين في غضون ثلاثين يوماً من تلقّي التبليغ.

أما القضية الاجتماعية الثالثة التي تطرقت إليها أحكام قوانين العائلة، فهي الإرث، تقضي بموجبها: «في حال وفاة أي ابن أو ابنة لسلف قبل تقسيم التركة، يجب أن يحصل -بحسب السلالة- أولاد ابن أو ابنة، في حال وجودهم، والأحياء عند بدء تقسيم التركة، على حصة موازية للحصة التي كان كلّ ابن أو ابنة، بحسب الظروف، سيحصل عليها لو على قيد الحياة» .

بحسب التقليد الإسلامي لم يكن الحفيد اليتيم يحصل على أي حصة من الميراث بعد وفاة الجد. وقد أكّد المودودي حقوق «الأبناء، والبنات، والوالد، والوالدة، والزوجة، والأشقاء والشقيقات» بأن يرثوا الملكية المتراكمة من ولي النعمة . ويؤدي غياب أقرباء مقربين إلى الانتقال إلى الأقرباء البعيدين (الذين قد يشملون الأحفاد) . رغب المودودي في العودة إلى قانون الشريعة التقليدي الذي كان يعتبر الأحفاد من الأقرباء البعيدين، والذي كان يفترض أنّ المقربين سيهتمون بهم، عند الحاجة. كذلك، حرمت الشريعة الإسلامية التقليدية تبني الورثة. ولعل إحدى القضايا الأكثر جدلية التي قسّمت بين فضل الرحمن والمودودي تلك المرتبطة بحقوق المرأة.

فمولانا المودودي ظنّ بقوّة أنّ «الإسلام يعترف بالمساواة المطلقة بين الناس من دون تمييز عِرقي أو عنصري أو قومي» ؛ غير أنه لم يشمل المساواة بين الجنسين. كذلك، قال إنّ «كل مسلم يجب أن يعتبر مؤهلاً ومناسباً لملء أي من المناصب العليا في الدولة الإسلامية من دون تمييز عنصري أو عِرقي أو

طبقي» . ومرة جديدة، تجاهل تحديد ما إذا كانت المرأة قادرة على أن تكون «مؤهلة أو مناسبة» لتشغل أي منصب في الدولة الإسلامية.

من هنا يمكن أن نستشفّ موقف المودودي من دور المرأة المسلمة في المجتمع من موافقته على الممارسة الإسلامية التقليدية « للبُردة » «التي تؤكد وصاية الرجل على النساء» . فالهدف من ارتداء البردة كان الحماية من العلاقات الجنسية غير المسؤولة خارج إطار مؤسسة الزواج . ففهم المودودي للمرأة عكس النظرة التقليدية جداً بأن المرأة تحتاج إلى حماية زوج ورعايته .

في داخل العائلة بحد ذاتها، أعطى الإسلام للرجل مكانة من السلطة ليحفظ النظام والانضباط كربّ للمنزل. ويهدف الإسلام من المرأة أن تطيع زوجها وتهتمّ براحته ورفاهيته ويتوقع من الأولاد أن يتصرّفوا وفقاً لذلك، حيال أهلهم .

فهمَ المودودي الآية 34 من سورة النساء بأن المرأة لا يمكن أن تكون قيِّمة على الرجل. وبالتالي، فإنها لا تصلح لأن تكون عضواً في جمعية استشارية أو رئيسة لدولة . وبناءً على ذلك، قدّم بعض الاقتراحات إلى الجمعية التأسيسية في باكستان. وقد ارتبط اقتراحان منها بالدور الاجتماعي للمرأة.

يجب أن يتّسم حق التصويت - في الوقت الراهن - الذي يعطى للمرأة بمعيار ما، على الأقل، من التعلم. فقد أظهرت التجربة أنّ حقوق البالغين للمرأة بموجب الظروف السائدة لم تلائمها وأضرّت برفاهة البلد. وفي ما يتعلق بانتخاب المرأة في الجمعيات التشريعية، يعتبر الأمر مخالفاً لروح الإسلام وتعاليمه ومجرّد تقليد أعمى للغرب .

على الرغم من أنّ المودودي لم يلتزم دوماً بالنظرة التقليدية، إلا أنه لم يكن قادراً على تحمّل ما يبدو أنه تقليد للحضارة الغربية. على غرار فضل الرحمن الذي أقرّ بأنّ الإسلام التقليدي قد بات راكداً ويحتاج إلى تجديد أو إحياء، إلا أنه حاول العودة إلى أيام عزّ كتّاب مسلمين كلاسيكيين لإتمام مهمة الإصلاح.

4 ـ قضايا سياسية

اختلف مولانا المودودي وفضل الرحمن على الكثير من القضايا السياسية التي برزت خلال تطوير الحكومات الباكستانية المختلفة وتشكيلها. ويجب أن تعالج ثلاث قضايا سياسية مركزية لكشف مدى الاختلافات: الدولة الإسلامية، الأمة والشورى، والتعليم.

فخصّص جزءاً كبيراً من وقته للكتابة والتحدّث عن القضايا السياسية. وافترض مفهومه للإحياء الإسلامي تشكيل دولة إسلامية وتحديد سلطتها. «يرتكز النظام السياسي للإسلام على ثلاثة مبادئ: التوحيد، والرسالة والخلافة . من تلك المصادر الثلاثة، يمكن رسم صورة مشرقة للدولة الإسلامية. في الواقع، لقد حدّدت الدولة الإسلامية على أنّها: «تأسيس، وصيانة وتطوير لتلك الفضائل التي يأمل خالق الكون إثراء حياة البشر بها ومنع واستئصال تلك الشرور التي يمقت الله تماماً وجودها في حياتهم» .

يجب فهم الكثير من العوامل بهدف استيعاب مفهوم المودودي للدولة الإسلامية بشكل كامل. يتعلّق المفهوم الأول والأكثر أهمية الذي على المرء فهمه بمسألة السيادة. فالله وحده يمكن أن يعتبر سيداً على الدولة الإسلامية. وبالتالي، ما من شخص أو مجموعة أو أمة يمكنها أن تدّعي تلك السيادة . تعترف الدولة الإسلامية، كما تظهر الشريعة، بسيادة الله بدلاً من سيادة البشر. وبالتالي، يجب أن تعتبر الدولة الإسلامية نقيض الدولة الدنيوية . فالأخيرة تقرّ بسيادة الناس بقوة التصويت الشعبي، فيما أنّ الدولة الإسلامية تكون ممثّلة الله في العالم. لذا اعتبر المودودي الدولة الإسلامية «ديمقراطية إلهية» (يجب عدم خلطها مع الديمقراطية الدنيوية) .

ثمة ميزة مهمة ثانية في وصف المودودي للدولة الإسلامية ترتبط بـ«القومية»؛ ولا يمكن لشخص أو مجموعة أو أمة أن تدّعي سيادتها الخاصة. فلا تتمثل مهمة الدولة الإسلامية في إنتاج القومية، بل في تعزيز قضية الله وقانونه حول العالم. والقومية والإسلام هما «في روحيتيهما وأهدافهما متعارضان بكل ما في الكلمة من معنى» . فالقومية تفرّق الناس، فيما أنّ هدف الدولة الإسلامية هو توحيد الناس عبر إسقاط جدران التفرقة التي تنشئها القومية. من هنا عارض المودودي إقامة باكستان؛ لأنه شعر بأنها يجب أن تنشأ من روح الواجب الإسلامي بدلاً من روح القومية، غير أنه في نهاية المطاف، انتقل إلى باكستان وبدأ بمناصرة قضية الدولة الإسلامية .

يجب أخذ مبدأ ثالث بالاعتبار لفهم وصف المودودي للدولة الإسلامية: الأخلاقية. يفترض أن تقوم الدولة الإسلامية على النظام الأخلاقي الموجود في الشريعة لكي يعكس «الفضائل المرغوب بها» في الإسلام ويتجنب «الشرور غير المرغوب فيها» المروّجة في المجتمع الدنيوي . لذلك تختلف الدولة الإسلامية عن القومية، والشيوعية والديمقراطية الغربية، إذ إن ركائزها تحاكي نظام القيم الأخلاقية في القرآن. فقد رفض المودودي الديمقراطية الدنيوية مبدئياً وجعلها على قدم المساواة مع الشرك ؛ لأنها افتقدت إلى القيمة التي كان يثمّنها الإسلام . واعتقد أن الإسلام يقدّم الشكل المثالي للديمقراطية .

يسعى الإسلام إلى تأسيس هذه الديمقراطية المثلى، وإلى وضع حد للفردانية التي تناضل ضد سلامة الجسم السياسي. فالعلاقات بين الفرد والمجتمع نُظِّمت بطريقة تمنع الفرد من أن يعاني أي تناقص أو تآكل، كما تمنعه من تجاوز حدوده لدرجة أن يصبح مسيئاً للمجتمع .

يجب أن يتزعّم الدولة الإسلامية أمير ، يفترض أن يحظى باحترام المجتمع المسلم لجهة التقوى والسلوك الجيد؛ غير أن المرء يجب ألا يقدّم نفسه «مسبقاً كمرشّح لهذا المنصب السياسي أو ذاك» . يجب أن يعمل الأمير بالتشاور مع مجلس استشاري يحظى بثقة المسلم العادي . وقد كشف هذا المجلس الاستشاري الهوّة بين فهم المودودي وفضل الرحمن للشورى.

فسّر مولانا المودودي كلمة الشورى على أنها إشارة إلى المجلس الاستشاري الذي ينتخب من الناس للتشاور مع الأمير . فيما فسّر فضل الرحمن الشورى على أنها مبدأ حواري يستخدم الشعب المسلم (الأمة) لتحديد مسار عمل مناسب يكون ملزماً لرأس الدولة . وشدّد المودودي على أن رأس الدولة يجب أن يتمتع بالحرية للاعتراض على مشورة المجلس الاستشاري؛ غير أنّ على المرء أن يتذكّر أنّ كل مواطن يتمتع بحرية الإعراب عن معارضته للسياسات الحكومية . ولاحظ فضل الرحمن «أن سخرية هذه الحجة أنّها في حين تنكر حق التشريع على المجتمع بأكمله، تحصره في’رجل’واحد، هو رأس الدولة . يجب أن ينظر إلى استخدام فضل’الرحمن لكلمة الشورى كرمز للمساواة؛ لأنّ على المجتمع المسلم (الأمة) أن يتخذ قرارات قائمة على «النصح المتبادل من خلال نقاشات متبادلة على قدم المساواة» . اختلف استخدام فضل الرحمن للشورى عن الاستخدام التقليدي للكلمة الذي يدلّ على مجلس من المستشارين قدّموا المشورة للخليفة . لم تتم ممارسة «التشاور المتبادل» أبداً؛ لأن عقيدة «الطاعة القصوى» تشدّد على أنّ الخليفة يحمل مفاتيح القرآن والسُّنة النبوية . وقد اعتبر المودودي وفضل الرحمن التعليم رابطاً أساسياً لإقامة دولة إسلامية صحية.

اشتهر المودودي بمعاداته للمفكّرين؛ ولكنه أدرك أنّ العلم يجب أن يشكّل رابطاً أساسياً في إحياء الإسلام . فقد شدّد على الحاجة إلى القادة الذين «يخشون الله»، والذين لا يحيدون قيد أنملة عن «المبادئ التي يسعى الإسلام إلى تعزيزها، مهما كانت النتيجة، سواء أيقضي المسلمون جوعاً أو يخضعون بالسيف» . لقد شعر المودودي بشدة أنّ نظام تعليم قائم على النماذج الغربية لن يكفي لإنتاج نوع القادة الذين تحتاج إليهم باكستان بصورة ماسَّة. هكذا، أعرب عن مشاعره (المذكورة أعلاه) في خطاب ألقاه في جامعة «عليكر» الإسلامية:

«إن التعليم الذي تدرّسونه في معاهدكم وجامعاتكم يمكنه أن ينتج بالتأكيد، لحكومة غير إسلامية، نوعَ الرجال الذين يصلحون لأن يكونوا أمناء سر ووزراء. ولكني آمل ألا تشعروا بالإهانة إذا قلت إنه لا ينتج حجّاباً للمحاكم الإسلامية أو موظفين كباراً للشرطة الإسلامية» .

لم ينتقد المودودي نماذج التعليم المعاصرة فحسب في الجامعات والمعاهد، بل وجّه انتقادات خطيرة إلى المدارس التقليدية:

«إن نظام تعليمنا القديم الذي لا يؤمن بحركة الأرض هو غير مجدٍ، كذلك، من وجهة النظر هذه. ولا يمكنه أن يمنح الدولة الإسلامية قاضياً واحداً، وزير مالية أو مدير مدرسة» .

لقد تأثر نظام التعليم القديم، بحسب المودودي، «بالفلسفة النيو أفلاطونية الأخلاقية الرهبانية وموقف متشائم عام من الحياة» . تظهر حقيقة هذا التأثير السلبي الحاجة إلى صوت تطهيري ومنعش ونبوي لإعادة إحياء العظام المرهقة للنظام التعليمي القديم. شكّل الحداثي هذه القوة المجددة التي أعادت تركيز الإسلام على القرآن والسّنة النبوية.

حازت الجامعات والمعاهد القائمة على نموذج تعليمي غربي نظاماً سياسياً لا يعترف بالقيم التي يعلّمها الإسلام. لم تكن الابتكارات العلمية والتقنية التي نشأت من الغرب المشكلة الأساسية للمودودي؛ لأنه ظنّ أن عملية إعادة الإحياء والإصلاح يجب أن تتمّ؛ إلا أنه شدّد على أن يكون ملك الله هو القوّة المحركة لكلّ الجهود التعليمية . ولّدت المنتجات الثانوية للتفرنج أعمالاً وحشية غير أخلاقية على غرار المادية، والقومية والفسوق... إلخ؛ لأنّ الديمقراطية الغربية أوقعت الطلاق بين السياسات والدين . فلخّص المودودي المشكلة في الشريعة الإسلامية والدستور : «نحتاج إلى إعادة توجيه شاملة لنظامنا التعليمي. نجد، حالياً، نوعين من المؤسسات التعليمية يسيران بالتزامن، وهما «المدارس» الفقهية القديمة والجامعات والمعاهد العلمانية الحديثة. وإنّ أياً من النوعين لا يمكنه إنتاج أشخاص قادرين على إدارة دولة إسلامية حديثة. بالتالي، من المحتّم أن يجري الإصلاح المطلوب تدريجياً، وأن يتم إدخال تغييرات إلى القوانين بطريقة تنظم، إيجابياً، التغيير في الحياة الأخلاقية والتعليمية والاجتماعية والثقافية والسياسية للأمة» .

نجمت المشكلة الكبرى التي واجهها المودودي في عملية إصلاح الأنظمة التعليمية في باكستان عن واقع جعله لم يتمكّن من اكتشاف وسيلة فعّالة لتأسيس «دولة إسلامية مثالية» . دفعت الاستمرارية السياسية والاقتصادية لباكستان بالكثير إلى إدراك ، لا إلى عملية تطبيق الخطة الإحيائية للمودودي. غير أنّ الكثيرين من غير العارفين تعلّقوا بحلم الدولة الإسلامية المثالية .

تحدّث المودودي بصخب عن بعض المسائل الاقتصادية التي تشكل مادة نقاش حاد برزت، فيما كانت باكستان تحاول صياغة دستور يحظى بموافقة الشعب. في الواقع، تطرّق المودودي إلى مسألتين أساسيتين هما: جمع الزكاة’وظيفته من جهة، واستخدام وسائل الصيرفة الحديثة من جهة أخرى. غير أنّ’على المرء أولاً أن يكتشف موقف المودودي من تجميع الثروة وتوزيعها.

أكّد المودودي، تماماً كما فضل الرحمن، حق كل فرد بالعمل وجمع الممتلكات: يقرّ الإسلام بحق الرجل بالبحث عن سُبل العيش على أرض الله وفقاً لقدرته ومؤهلاته ومواهبه. ولكن ذلك لا يمنحه حق اعتماد هكذا وسائل لاكتساب ثروة تؤدي إلى انحطاطه الأخلاقي أو إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي .

وركّز المودودي على واقع أنّ اكتساب الثروة يجب أن يتم بالطرق المشروعة؛ لأنّ الشريعة تفترض أن يمارس الجميع العدالة. في ما خص توزيع الثروة، ناصر المودودي مبدأ أنّه يجب على كل شخص أن يملك ما يكفي من المال لضمان مستوى عيش لائق . وقد أعلن أنّ نظاماً اقتصادياً إسلامياً لا يمكنه أن يرتكز على نظام رأسمالي علماني . فعزّزت الرأسمالية، بحسب المودودي، التنافس والأنانية وصراع الطبقات (بين صاحب العمل والموظف) والجشع. ولم يعتبر المودودي الرأسمالية أو الاشتراكية نموذجية في تطوير نظام اقتصادي إسلامي؛ غير أنه أشار إلى ضرورة التقيّد بالكثير من المحظورات أو القيود المرتبطة بمسائل مثل فرض الضرائب والضمان الاجتماعي . وطلب الإسلام أن تستخدم الدولة الإسلامية نظاماً اقتصادياً يؤسّس لعدالة اجتماعية:

«يهدف الإسلام، من خلال التوجيهات الأخلاقية، إلى خلق شعور من الحب والعاطفة المتبادلة بين الناس الذين يساعدون باسمه الضعفاء والإخوة المتعبين، وفي الوقت عينه ينشئون مؤسسة دائمة في المجتمع لضمان مساعدة أولئك الذين يفتقدون إلى سبل العيش الأساسية» .

نلحظ أن الاختلاف ظهرَ بين المودودي وفضل الرحمن في اقتراحيْهما لتأسيس نظام كهذا. ظنّ فضل الرحمن أنّ وسائل الصيرفة الحديثة كانت مقبولة للاستخدام في باكستان، ولاسيما الفوائد منها . أما المودودي، فقد ساوى بين استخدام الفوائد وممارسة الرّبا التي حرّمها النبي ((ص)) . واختلف فضل الرحمن مع المودودي، إذ شعر أنّ الأخير لم يفهم المبادئ الأساسية لنظام الصيرفة الحديث ، وتحدث عن وجود نوعين من الرّبا ، أحدهما محرّم فقط . أصرّ فضل الرحمن على أنّ الممارسة الاستغلالية الرّبوية للرّبا في الجزيرة العربية في أيام النّبي يجب أن تُحرّم؛ لأن الديون، غالباً ما تزداد ضعفين أو

ثلاثة في فترة زمنية قصيرة . في الواقع، ميّز فضل الرحمن بين استخدام الفوائد في نظام الصيرفة الحديث والرّبا؛ لأن معدلات الفائدة يحدّدها العرض والطلب لا جشع الفرد الفائض .

لم يعتقد مولانا المودودي أنّ معدلات الفائدة يجب أن تستخدم بأي طريقة أو شكل . في كتابه بعنوان: المشكلة الاقتصادية للرجل وحلها إسلامياً ، أقرّ بحق الفرد في جمع فائض من المال؛ غير أنه أكّد ضرورة أن يُحدّ ذلك الفائض ببعض القيود القانونية.

يمنع منعاً باتاً بموجب الشريعة الإسلامية إقراض تلك المدخرات المتراكمة لقاء فائدة. فإذا أقرضتَ أحدهم مالَكَ، سواء أن اقترضه لحاجات شخصية أم لأغراض خاصة بالعمل، يحق لك باسترجاع المبلغ الأساسي من دون أي زيادة .

فالفائدة، مهما كان شكلها، كانت تشكّل رِبا وتعمل على نسف نسيج الاقتصاد الإسلامي. وقد استشهد بالقرآن، والحديث وكتابات الفقهاء المسلمين لإظهار أن الرّبا محرمة شكلاً . أصرّ المودودي، إذاً، على أن الاستخدام الصحيح للزكاة يستأصل الشرور التي برزت مع قبول وسائل الصيرفة الحديثة. حتى إنه أشار إلى «أنّ لا ضرورة لإيداع الأموال في المصارف والحصول على بوالص تأمين»، ذلك أنّ نظام الزكاة يجب أن يؤمّن الأمان المادي للمواطنين وأولادهم .

وتشكّل الزكاة، بحسب المودودي، نظامَ أمنٍ اجتماعي يكلّف بموجبه كاسب الأجر بتخصيص نسبة مئوية واحدة أو واحدة ونصف من الثروة المتراكمة السنوية، أي إجمالي الربح الصافي، لتلبية حاجات الفقراء والأيتام والمعوزين . وفهم المودودي أنّ على المزارع أن يدفع عشرة في المائة، فيما تدفع نسبة عشرين في المائة من منتجات التعدين والكنوز المدفونة وغنائم الحرب . تجمع الزكاة ممن يكسب أجراً وتُعطى إلى المحتاجين، وهم يشملون: الفقراء، والمساكين، والعاملين عليها (المعيّنين لجمع الزكاة)، والمؤلفة قلوبهم (مَن تحتاج قلوبهم إلى التوبة، مثلاً المرتدّ إلى الإسلام)، الذين هم في الرّكاب (العبيد الذين يحتاجون إلى الحرية)، الغريمين (الواقعين تحت ثقل الديون)، في سبيل الله، وابن السبيل (عابر السبيل) .

يجب أن تعتبر الدولة الإسلامية مسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، إذ بموجب المودودي، تشكل الزكاة الركيزة الثانية في الإسلام (الركيزة الأولى هي الصلاة) . يجب أن يكون الهدف من النظام الاقتصادي الإسلامي، بموجب المودودي، إيجاد توازن بين حرية الفرد ورفاه المجتمع: «من مهام الدولة الإسلامية حماية الحقوق (الشرعية) القانونية للفرد وضمان أن يؤدي واجباته حيال المجتمع كما تنصّ عليها الشريعة. هكذا يجد الإسلام التوازن بين الانفرادية وروح الجماعة» .

ملاحظات ختامية

وصف «جون ل. إسبوزيتو» مولانا المودودي قائلاً: إنه «كاتب موهوب وخصب»، «حاول وضع بصمة نظرية على عملية إحياء الإسلام، أو ما سمّاه عملية الثورة الإسلامية» . وقد وصفت عبارات إحياء الإسلام والثورة بجدارة التحدي الناجم عن الإسلام المعاصر، كما رآه المودودي. فقد اعتقد أن الإسلام ما قبل الاستعمار الأوروبي يمكن إحياؤه من خلال التركيز على القرآن، والسنة، والحديث وكتابات الفقهاء المسلمين. كذلك، اعتقد أن الثورة الروحية يجب أن تحدث بهدف تطهير الإسلام المعاصر من التأثير الغربي. وقد وجد الحل لرفع تحدّي الحداثة؛ لأن الشريعة كشفت عن نظام فقهي واجتماعي وسياسي واقتصادي كامل. وتكمن المشكلة، بالنسبة إلى المودودي، في أنّ واقع الكتابات المثمرة تولّد القليل من الاقتراحات العملية لترجمة أفكاره. وكانت الكثرة من كتاباته عبارة عن ترجمات لخطابات أدلى بها في أماكن مختلفة، لا محاولة واعية لنقل أفكاره بواسطة الكلمات المكتوبة. وعلى الرغم من أنّ كتاباته بدت أحياناً غير منظّمة ومتكرّرة، لا يمكن إعطاء أهمية كبرى لتأثيره في التطور في باكستان.

فيما سعى المودودي إلى نهوض أو ثورة إسلامية، دعا فضل الرحمن إلى عملية إعادة بناء. كما شدّد الأخير على أن الإسلام يجب ألا يرضى بالرجوع إلى أيام الفقهاء المسلمين، بل على المسلمين إعادة بناء الإسلام من خلال نظرة جديدة إلى القرآن. بحسب فضل الرحمن، يجب ألا يتأخر القرآن بسبب الهياكل التقليدية، بل يجب أن يُدرَس كالمصدر الديناميكي النابض بالحياة الذي يفترض أن يكونه. وأشار فضل الرحمن بوضوح إلى واقع أنّ حركة النيو أصولية تتمتع بقوة بالتأكيد، على الرغم من تضليلها أحياناً. وظنّ أن نقاط ضعف النيو أصوليين، على غرار المودودي، تتمثل في أنّهم بدوا كما لو كانوا «يغلقون الحياة الفكرية الإسلامية نهائياً»، ذلك أن النيو أصوليين نادراً ما كانوا متجذرين في التقاليد الإسلامية، فيما أن مؤسسي الحركات المبكرة (مثلاً الأصوليين والعصرانيين) تعمّقوا جيداً في الفقه والعلوم الفقهية الإسلامية . لا يمكن للإسلام، بحسب فضل الرحمن، أن يحقّق عملية إعادة البناء من خلال «شعارات جذّابة»، ولا أن يبرز ديناميكية القرآن من دون «جهد فكري جدي» . فقط من خلال تطوير علم قرآني قريني واستكشاف المضاعفات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لذلك العلم، يمكن للمسلمين أن يلعبوا دورهم كـ«عبيد الله».

سيعرض الفصل الأخير على القارئ الرّد الإسلامي والمسيحي على تحدّيات الحداثة من خلال النظر إلى الكثير من القادة المسلمين والمسيحيين حول العالم. فملاحظاتهم وأسئلتهم ستمنح القارئ فرصة لاكتشاف معضلة العمل التبشيري المسيحي المشترك الذي شكّلته الحداثة.

الفصل الرابع

أهمية فضل الرحمن في معضلة الحداثة

مقدّمة

مع انحطاط الأنظمة الاجتماعية والسياسية والفقهية، استُبدل عالَمٌ بأكمله من الرموز التي شكّلت العامل المشترك في نظام اتصالات الحضارة الغربية، بشعارات سياسية. خلافاً للرموز السابقة التي كانت تدلّ على القيم التقليدية، فإنّ الشعارات الحديثة موجّهة نحو المستقبل؛ لأن التوقّعات التي أوجدتها، مقرونة بتوقّعات ألفية، أفضت إلى الرفض العنيف لكل ما هو حاضر على أنه عائق أمام تحقيق المستقبل:

«وصلت الحضارة الغربية إلى خواتمها، لأنها لم تحفظ ما يكفي من’الماضي لدعم مستقبل قابل للبقاء. لقد بلغنا هذه النقطة لأنّنا انشغلنا في’السنوات الخمسمائة الأخيرة بقطع الرؤوس التي أبقت أجساد ثقافتنا وحضارتنا حيّة. ومع بلوغنا قعر الهرمية الاجتماعية الآن، انخرط مزيد من الناس في عملية التدمير، بنتيجة أنّ العنف قد بات اليوم يخترق كل أوجه حياتنا» .

أنتجت الحداثة مجتمعات بدت مثقلة بخبل الجموع، بالإفلاس الناجم عن حرق المسارات المسحوقة، بالانفرادية المنبثقة عن خسارة المجتمع وبالانحطاط الأخلاقي الناجم عن رموز الحداثة. لا يمكن إنكار أنّ تأثير الحداثة وتواجدها يشكلان تحدّياً للتقليدية الفقهية. لقد شكلت التعددية الفقهية والعلمانية الثقافية تحدياً جوهرياً وفرصة للتقاليد الفقهية اليوم.

في الواقع، تغيّر دور الدين في السنوات الخمسمائة المنصرمة؛ إذ أكّد وأدان وكيّف وثار على التيارات الاجتماعية والسياسية والفكرية المحدّثة التي برزت. واختلف ردّ المجتمعات الفقهية على الحداثة من التكييف بالجملة إلى التعبير المادي العنيف عن «الاستياء المبرّر أخلاقياً»:

لعلّ المعضلة اللاهوتية المسيحية المشتركة التي تواجه كل التقاليد الفقهية تتمثل بالسؤال: «كم يعتبر كافياً؟». لا يمكن للدين أن يعزل نفسه في فراغ؛ لأنّه يُفهم ويحدث في أطر ثقافية خاصة. الحداثة تغيّر المجتمعات، وتخلق عقائد جديدة قد تتعارض مع العقائد الغالية على قلب الدين. بالتالي، على الدين أن يحدّد ما إذا كانت العقائد العلمانية الناشئة تعزز جوهر العقائد الفقهية أو تهدّده. شبّه روبرت لي الحداثة بنمر يجب ترويضه، لا اصطياده. فالصرخة إلى الأصالة «تسعى إلى حداثة أقل عشوائية، أقل رداءة، أكثر تفهماً، وفوق كل ذلك، أكثر إنتاجية لأنماط حياة يعتبرها الناس مرضية روحياً ومادياً» .

سيحاول القسم الأول من هذا الفصل تصنيف بعض من الردود المتنوعة على معضلة الحداثة. يظهر تصنيف الردود الفقهية المعضلة المشتركة التي تواجهها التقاليد الفقهية في وجه التعددية الفقهية المعاصرة. كذلك، إنّ أي محاولة لإجراء دراسة مقارنة ستعيق بلوغ الهدف؛ لأن المقارنات نادراً ما تستقطب الروح الحقيقية للتقاليد الفقهية المعنية. قد تكون الردود على الحداثة متشابهة والمشكلة هي من دون شكّ مشكلة حوارية مشتركة؛ غير أنّ الإرث الثقافي والإطار المحلي يؤثران دوماً في دراسة المرء لأي تقليد فقهي. على المرء أن يتذكّر أنّ التصنيف يفرض ملصقات قد لا تكون عادلة أو حتى دقيقة، غير أنّه يسمح للفرد برؤية التطورات المشتركة في تقليده الفقهي الخاص، ويسمح، كذلك، باكتشاف الردود المشتركة على التقاليد الفقهية الأخرى.

لاحظ «جون ويلسن» أنّ الردود الفقهية المختلفة على معضلة الحداثة يمكن أن تصنّف في ستة مجالات . قد يتخذ الرد شكل مناصرة أفكار فقهية جديدة أو الزّعم بأفكار متبصرة جديدة في التقاليد الفقهية القديمة. كما قد يكون على شكل تكييف واعٍ للتقاليد الفقهية مع المجتمع المدني، وغالباً بعبارات شديدة الوضوح. ثمة نمط ثالث، أو رد ثالث يتمثل بالمحاولة المصممة على حماية التقليد المتواصل، ولو بإدراك تام للقيود التي يشكّلها الإطار الجديد . أمّا الموقف الرابع، فهو إعادة التأكيدات الطنّانة على القديم بشكل مكثّف أو مطهّر أو حتّى تخفيفي . ويتمثّل النمط الخامس في الرد الفقهي على التغيّر الاجتماعي في العالم الحديث بجيل من التقاليد الجديدة بالكامل . وأما النوع السادس، فهو الرعاية والإشراف الضمني، أو في الحالات القصوى، الصريح حتى، من قبل دولة الأديان التي تحتفل بشرعيتها بعبارات دينية .

أشار هـ. ريتشارد نيبر، في كتابه المسيح والثقافة ، أنّ المسيحية تجاوبت مع الحضارة المعاصرة بخمس طرق مختلفة: المسيح ضد الثقافة، مسيح الثقافة، المسيح فوق الثقافة، المسيح والثقافة في تناقض ظاهري، والمسيح محوّل الثقافة .

وصف فضل الرحمن أربعة ردود مختلفة للإسلام على الحداثة في العالم المعاصر: رد علماني، حديث، تقليدي، ونيو أصولي . استخدم فضل الرحمن تلك التصنيفات لوصف الدعم والمعارضة التي واجهها لدى سعيه لتطوير إيمان سياقي وديناميكي ومشروع، رداً على معضلة الحداثة المشتركة.

أولاً: المعضلة المشتركة في التعددية الفقهية المعاصرة

على غرار كل الأديان العظمى، شعر الإسلام _على ما يبدو_ بتأثير القوى المتعددة للحياة العصرية (الثقافية والعلمية والاجتماعية والسياسية) منذ بدء اصطدام الحداثة بالمجتمع المسلم، وردّ عليها. ولا نكاد نجد وجهاً من أوجه المجتمع المسلم قد بقي على حاله .

أدرك فضل الرحمن أنّ المعضلة المشتركة التي تواجهها كل التقاليد الفقهية: هي الحداثة. ولعل إحدى ميزات الحداثة التي تشكّل تحدّياً لكل التقاليد الفقهية تتمثل بمعضلة التعددية. فقد أنتجت التغيرات الفكرية والعلمية والاجتماعية السياسية التي أتت بدورها عن الحداثة، عالماً لا ينفك يصبح تعددياً.

لقد عبّر «جون هيك» عن معضلة التعددية في الحداثة بطريقة لائقة جداً: «لقد كنّا كمجموعة أناس يسيرون في واد، يغنّون أغانيهم الخاصة، يطورون عبر القرون قصصهم وشعاراتهم الخاصة، غير مدركين أنّه يوجد خلف التلّة وادٍ آخر وفيه مجموعة من الناس يسيرون في الاتجاه عينه، ولكن بلغتهم وأغنياتهم وقصصهم وأفكارهم. ولكن ذات يوم، وصل الجميع إلى السهل عينه، السهل الذي أنشأته الاتصالات الشاملة العصرية، ورأوا بعضهم البعض وتساءلوا ما الذي يفعلونه ببعضهم بعضاً» .

لا يمكن للمرء أن يلاحظ مشكلة التعددية فحسب في تصريح «هيك»، بل أيضاً افتراضاته الفقهية الخاصة المتعلقة بالتعددية الفقهية من خلال فكرته أنّ هؤلاء الناس «يسيرون في الاتجاه عينه».

شدّد هيوستن سميث على أنّ لمشكلة التعددية الفقهية مضاعفات سياسية على المجتمع المعاصر. ينشأ الخطر الأعظم الذي يواجهه الإنسان في هذه اللحظة التاريخية من التعددية السياسية، إذ إنّ الأمم تملك الآن القدرة على سحق بعضها بعضاً في دقائق. الدين اليوم هو أيضاً تعدّدي، فالمشكلة إذا ما أردنا تبسيطها، هي: كيف يمكن أن نمنع اختلافاتنا الفقهية من تصعيد نزاعاتنا السياسية؟ أما إذا أردنا تصور المشكلة بشكل طموح فنقول: هل يمكن لدياناتنا، على الرغم من اختلافاتها، أن تساعد على حلّ النزاعات السياسية التي تعرّضنا للخطر؟ هل يمكن للدين في أيامنا أن يكون قوة لترويض الأمم؟ هل يملك، أو يمكنه أن يملك، ما أسمّيه القدرة المسالمة ؟

لم يتمكّن أي تقليد فقهي من أن يتفادى بالكامل تأثير التعددية الفقهية. فالتعددية، كجزء من التأثير الساحق للحداثة، شكّلت تحدّياً فريداً أمام التقليدية الفقهية التي دفعت ببعض الأفراد والمجموعات نحو التصلّب في مواقفهم الحصرية وغيرها، لتوسيع مفهومهم للشمولية.

تراوحت الردود الفقهية المتنوعة على تصادم الحداثة والتقليدية ما بين إعادة التأكيد على التقليد وتحديثه، وما بين تطهير التقليد وإلغائه وحتّى ابتكار تقاليد جديدة بالكامل. حاولت تلك الردود التعامل مع الحداثة من خلال توضيح أي من التأثيرات، على غرار التعددية، يمكنها أن تسهم في تنوير إيمان المرء، وأيّ منها يهدّد بإضعاف إيمان المرء أو القضاء عليه. سيتناول القسم الأول بعض الردود من الأديان الثلاثة التي تتشاطر إرثاً سامياً مشتركاً. وسيعالج القسم الثاني كيف تجاوبت تقاليد غير سامية أخرى مع الحداثة. تجدر الإشارة إلى أن المعضلات الناشئة عن الحداثة تختبرها كل التقاليد الفقهية.

1 ـ الحداثة والتقاليد الفقهية التي تتشاطر إرثاً سامياً مشتركاً

تشكّل اليهودية أقدم الأديان السماوية الثلاثة التي تتشاطر إرثاً مشتركاً. وقد استجابت اليهودية للحداثة بطرق مختلفة. عرف أحد الردود على الحداثة برعاية أبراهام جيغر في القرن التاسع عشر في ألمانيا، بـ«إصلاح اليهودية». حاول «جيغر» إعادة اكتشاف طبيعة الإصلاح الديناميكية والمبتكرة للتوراة من خلال التكيّف مع بعض تأثيرات العصر الجديد . سعى جيغر وآخرون إلى زيادة قياس الاستقلالية الشخصية التي بواسطتها يمكن لشخص ما أن يدرس التوراة. ووصف «يوجين بوروويتز» نهجاً مختلفاً للاستقلالية الشخصية.

في التقليد، تحدّد الحلقة حدود الاستقلالية الشخصية. في اليهودية الليبرالية، تحدد الاستقلالية الشخصية، على الرغم من وضعها في إطار من الالتزام اليهودي، الحدود الفعالة «للقانون» اليهودي .

يقرّ «بوروويتز» بأنّ المشكلة المتأصلة الناجمة عن التركيز بقوة على الاستقلالية الشخصية لكل يهودي تكمن في نزع الطابع الطائفي عن المجتمع اليهودي.

إذا كانت الاستقلالية الشخصية محورية بالنسبة إلى اليهودية الليبرالية، فكيف يمكن للشعب اليهودي أن يأمل بالبقاء متماسكاً، ولاسيما في الشتات؟ إذا كان اليهود أحراراً في اختيار الالتزامات اليهودية لأنفسهم، ما الذي سيضمن الاستمرارية التاريخية للتقليد اليهودي؟ كيف يحدّد المفكرون اليهود الليبراليون التصميم اليهودي للترويج لتخليد اليهودية مع السماح باستقلالية شخصية فعالة ؟

يجب أن يحدّد إصلاح اليهودية كيف يمكنه المحافظة على أهمية الاستقلالية الشخصية مع تلبية الحاجة إلى حسّ مجتمعي يطلبه شعب مشتّت.

يتمثّل الرّد الآخر لليهودية على الحداثة باليهودية التقليدية التي تعتبر’التوراة’الوحي النهائي والكامل لله، وتستخدم ما تبقى من التناخ والتلمود لفهم التوراة’بطريقة أفضل. حاولت

الحركة التقليدية المحافظة على القيم والمعتقدات التقليدية التي نشأت من التلمود، ووجدت في الحداثة عدواً لتقليدها وإيمانها.

بدا أن اليهودية التقليدية على وشك التراجع؛ لأن الحداثة وجّهت ضربة قوية للمعتقدات والممارسات اليهودية التقليدية. غير أن «السبعينيات من القرن العشرين» شهدت إحياءً للأرثوذكسية الأميركية التي جعلتها جزءاً قوياً قادراً من حياة المجتمع اليهودي . فقد روّع المجتمع الغربي الكثير من اليهود الأرثوذكس الأميركيين فانتقل الكثير منهم إلى إسرائيل؛ غير أن الأرثوذكسية العصرية برزت في كتابات الحاخام جوزف ب. سولفيتشك الذي قاد الأرثوذكسية من موقف متجذّر في الأبولوجيتيكا إلى موقف يعكس نهجاً وجودياً نوعاً ما من المعرفة .

يأتي ردّ أساسي ثالث على الحداثة على شكل يهودية محافظة قد نشأت لتقدّم بديلاً من إصلاح اليهودية. في الولايات المتحدة، أصبح سولومون شكتر’الشخصية البارزة في حركة اليهودية المحافظة كرئيس أوّلي للمعهد الفقهي اليهودي. وقدّم ميلتون شتاينبرغ محصّلة مفيدة عن الموقف اليهودي المحافظ.

يسيطر موضوعان على اليهودية المحافظة. يتمثّل الموضوع الأول بمركزية الدين في الحياة اليهودية، ويتمثل الثاني المؤكّد، بصعوبته، بحسب التقليد’والتاريخ واستمرارية الحياة اليهودية من خلال الوقت والمكان. إن هذا الشعور بالوحدة العضوية للشعب اليهودي مع شعوب يهودية أخرى هو الذي أعرب عنه البروفسور سولومون شكتر، الشخصية البارزة في المحافظية الأميركية من خلال عبارته «إسرائيل الكاثوليكية». فهذه العبارة تتخطّى مجرّد’الوصف. إنها تشكّل معياراً لإرشاد السلوك. هذا ما يجب أن يفعله اليهود، كما يلمّح، وهو طبيعي لإسرائيل الكاثوليكية: «التمسّك بالتقليدي، والموافقة على تعديلات ببطء، بحذر وإذا أمكن، ضمن إطار القانون اليهودي» .

نجد رداً يهودياً آخر على الحداثة في كتابات أبراهام جوشوا هسكل، قد شدّد الأخير على توحيد الله وطاعته . كذلك، عكس «التفكير الجديد» الوجودي لفرنز روزنزويغ والتفكير الوجودي القوي في (I-Thou) أنا - أنت لمارتن بابر، بديلين عن التقليدية الضيقة والتسويات الواسعة . وبحسب الحركة الترميمية في اليهودية الهادفة إلى ملاءمة الدين مع الفترة الزمنية لمردخاي كابلان، التي تسمى أحياناً «طبعانيّة»، حدّد المجتمع اليهودي على أنّه حضارة فقهية متطورة، وقد أكد أنّ النبض القومي للصهيونية ونيران الحداثة المعاصرة يجب ألا تكونا متفرّعتيْ الارتباط .

نشأت حركة الحسيدية التي تطورت بتعاليم بعل شيم طوف من تقاليد «القبالا» اليهودية لتعزيز التقوى الشخصية والتفاني الشخصي . وثمة حركة قوية أخرى أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل دولة إسرائيل الحديثة تمثّلت بالصهيونية. أشعل تأثير كتيب ثيودور هرتزل حركة قومية أدّت إلى إنشاء الكونغرس الصهيوني الأول في العام 1897، وإلى قيام إعلان بلفور في العام 1917 وبرنامج بلتيمور في العام 1942 . عالجت الحركة الصهيونية الانسلاخ الثقافي لشعب يهودي في المنفى سعى إلى تأسيس «وطن يهودي».

يمكن المرء أن يلاحظ أنّ اليهودية استجابت للحداثة بطرق كثيرة مختلفة. فقد تكيّفت بعض الحركات والعلماء، فيما أدان آخرون التغيّرات الناجمة عن الحداثة. في الواقع، برزت التحدّيات عينها أمام المسيحية واليهودية وبدا الكثير من ردودهما على الحداثة متشابهاً. غير أنّ على المرء ألا يتسرّع في المقارنة خشية أن ينتقص من روح الأزمنة الأساسي لتلك التقاليد.

لقد استجابت المسيحية، كما اليهودية، للمعضلة التي شكّلتها الحداثة بمجموعة من الردود. تمثّل العصرية المسيحية رداً قابلاً للتكييف على تأثير الحداثة. فتابع المذهب الحديث المسيحي، على غرار نظيره اليهودي، يركّز على الاستقلالية الشخصية للفرد ويؤكد اكتشافات العلم الحديث.

برز التحافز الحداثي في المسيحية من خلال التحررية البروتستانتية والكاثوليكية في القرن التاسع عشر . وقد عدّد «برنارد رردون» ثلاث صفات للمتحررين أو الحداثيين المسيحيين: «يرغب كل المتحررين أولاً بتفسير واسع للصيغ العقائدية، حيث تكون موجودة وتحتفظ ببعض القوة. ثانياً ، يتقبلون التخمين الفقهي الذي يبدو أن لا صلة أخلاقية له خاصة به. وثالثاً، يتحسّسون تجاه تأثير المعرفة الجديدة في العلوم، الطبيعية والتاريخية، على المعتقد التقليدي» .

يميّز «ألفين رينز» بين نوعين مختلفين من المتحررين المسيحيين: المؤمن بما فوق الطبيعة والمنادي بالمذهب الطبيعي. يؤكد الأول الحرية الفكرية، ولكن أيضاً العقائد التي، بطريقة ما، تسلّم بألوهية المسيح ووحي الكتب المقدّسة . ويؤكد الثاني الاستقلالية الشخصية، والعقلانية، وكمال الجنس البشري، ولكنه لا يدّعي بألوهية المسيح، أو وحي الكتب المقدسة أو حتى أحادية الله .

أكّدت التحررية المسيحية أن الإنجيل المسيحي يمكن أن يقدّم إلى الكائنات البشرية العصرية من دون المساومة على ذكائها. فقد ساهمت كتابات ريتشل، وشلايرماخر، وهارنك، وترولتش، وبولتمان، وفوسدك، وماثيوس، ولويزي، وتيرال، وآخرين، في تطوير التحررية المسيحية. تكمن قوة التحررية في قناعتها بأن الإنجيل المسيحي يمكن أن يقدم إلى الرجل العصري من دون إهانة ذكائه. فقد أقرّت

بصراحة أنّ المعتقد المسيحي نشأ وتطوّر وصِيغَ في حقبة وثقافة مختلفتين بالكامل عن تلك التي في المجتمع الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأن مسلماته الفكرية واللغة التي لفظ بها غريبة حتماً، وحتى إلى حد بعيد لا يمكن فهمها في هذا العصر .

عرضت التحررية المسيحية نقل المسيحية إلى القرن العشرين، غير أنّ بعض نقاط الضعف تجلّت في الموقف المتحرر. كما في إصلاح اليهودية، ركّز المحرر أو الحداثي المسيحي على الفرد الذي لم تتحقق بعد حاجة القبول به في المجتمع. فرفض الكثير من الأشخاص الموقف المتحرر؛ لأنهم لم يرتاحوا للغموض والفردانية الملازمة للموقف المتحرّر.

يبدو أنّ التقليدية في المسيحية تختبر مصيراً مشابهاً للتقليدية في اليهودية. ويبدو أنّ معظم الناس يفضّلون موقفاً قابلاً للتكييف أو شكلاً منقّى من التقليد في ردّهم على الحداثة: في الواقع، شكّل التقليد جزءاً مهماً من التاريخ المسيحي. ولطالما ثمّنت الكاثوليكية جواهر التقليد. «ليس التقليد مجرّد انعكاس للضوء الذي يشعّ من الكتاب المقدّس، بل هو مصدر نور بحد ذاته» . شكل التقليد والكتابات المقدسة مصدرين للسلطة في الكاثوليكية. فسلطة المكتب البابوي تمثّل تقليد الخلافة الرسولية التي بدأت مع الرسول بطرس وتستمر من خلال «كاهن المسيح» الذي يمثل السلطة البابوية في روما، «الرأس المنظور للكنيسة بكاملها» .

جاء تشكيل المجلس الفاتيكاني الثاني رداً على الحداثة من داخل الكنيسة الكاثوليكية. فكان إطار عمل هذا المجلس يهدف إلى إعادة التأكيد على التقليد وإعادة استكشافه، كي تعكس الكنيسة الروح الديناميكية والمنيرة للطقوس الفقهية. هكذا، شكّل المجلس الفاتيكاني الثاني محاولة لرفع تحديات الحداثة مع التأكيد على التقليد وإعادة تحديده، عند الضرورة.

لا يمكن المغالاة في أهمية التقليد بالنسبة إلى الكنائس الأرثوذكسية الشرقية. صحيح أن معظم الكنائس الأرثوذكسية الشرقية ما زالت متمسكة بمعتقداتها وممارساتها ورموزها التقليدية؛ غير أنه توجّب على الكثير منها أن يصارع للبقاء في ظل أنظمة حكومية توتاليتارية غير متعاطفة متعددة. وقد زاد على الأرجح واقع تعرضها للعدائية والاضطهاد من رغبتها في الدفاع عن تقاليدها المقدسة والمحافظة عليها . في السنوات الأخيرة، باتت الكنائس الأرثوذكسية الشرقية عضواً في المجلس العالمي للكنائس، وسعت لتجديد علاقاتها بالمجموعات المسيحية الأخرى؛ غير أنها لا تزال ترغب في تأكيد شرعية تقليدها الفريد الخاص .

من جهتها، عبّرت المسيحية البروتستانتية عن نوعين مختلفين من التقليدية: سعى نوع إلى تأسيس شرعية وتثبيت إرث توراتي، من خلال الإشارة إلى خلافة رسولية غير منقطعة ، وارتبط النوع الأبرز من التقليدية في المسيحية البروتستانتية بالإصلاح البروتستانتي. فقد أثّر أشخاص مثل مارتن لوثر، وجون كالفن، وأولريك زونجلي في حركات حاولت إعادة اكتشاف تقليد المجتمع المسيحي الأول. أنتج التأكيد الإصلاحي على الكتاب المقدس وحده والإيمان وحده والنعمة وحدها كنائس عكست هوية ذاتية تقليدية جديدة.

كذلك، نشأت حركات أخرى داخل المسيحية البروتستانتية حاولت معالجة موضوع الحداثة وحافظت على التقليد التوراتي. واصلت حركة الأرثوذكسية الجديدة البحث، برعاية كارل بارث وإميل برونر، والواقعية البيبلية لرينولد نيبور، عن تقليد توراتي يعاد اكتشافه وعن تعبير أصلي عن الإيمان المسيحي في العالم .

غالباً ما تجذّر أتباع التقليد في المسيحية في العقائد التي وضعت في مجالس مهمة مثل مجمع نيقاوية، القسطنطينية وخلقيدونيا، أو في مذاهب إيمانية عكست الموقف الإيماني الموحّد لهيئة لاهوتية محددة. وقد يقبل الكثيرون من المتمسكين بتقليد موقف مذهب ما، مع المحافظة على الكتابات المقدسة التي تعتبر بمثابة السلطة الوحيدة للعقيدة المسيحية. لذا واجه التقليديون المسيحيون، على غرار التقليديين اليهود والمسلمين، صعوبة في استقطاب اهتمام أولاد الحداثة. فلقد أكّد رالف ستوب أمام جمهور من الطلاب والجامعيين الحاجة إلى تثمين التقليد؛ لا من خلال ولاء أعمى للقديم، بل ضمن محاولة صحيحة لاتباع تقاليد المسيح والكنيسة الأولى.

فإذا كان التقليد جديراً بالأفضل لدينا، هل نمنحه هذا الأفضل؟ ندين لأنفسنا كأفراد، للكنيسة التي نحيا فيها ونحبها، لكنيسة إلهنا الجامعة، ولعالم مضطرب، مهتاج ويائس جداً، أن نجعل النور الذي تلقيناه يشع فينا ومنّا. بما أننا تلقينا هذا النور، لنتمسّك به، لنرفعه، لندخل السباق بحماسة فننقل الشعلة إلى آخرين داخل الكنيسة وخارجها .

ولعل الرد الآخر على الحداثة يتمثل بالمحاولة الواعية لتطهير المسيحية من الشوائب التي غالباً ما تنسب إلى الحداثة. وقد باتت الحركة المتمسكة بأصول الدين في أميركا الممثلة الأولية لروح التطهير هذا.

في الواقع، نشأت الحركة الأصولية المسيحية رداً على تأكيد القيم البشرية والعلمانية في المجتمع المعاصر وفي المسيحية. هكذا صنّف أولئك الذين التزموا بالأساسيات الخمسة للإيمان المسيحي التي

اعتنقها ر. أ. توري وتحولت إلى أساس الأصولية، بالأصوليين المسيحيين، وهي: وحي الكتابات المقدسة وتنزهها عن الخطإ، وألوهية يسوع المسيح (التي تشمل القبول بولادة المسيح من دون دنس)، والتكفير البديل (التكفير عن خطايا البشر)، وقيامة المسيح بالجسد من الموت والمجيء الثاني للمسيح بالجسد . وقد شكلت الأصولية تمرداً قوياً صلباً على التغيرات الفقهية والاجتماعية والسياسية التي أنتجتها الحداثة.

سمّى مارتن مارتي الأصولية «ظاهرة اجتماعية»؛ غير أنه سلّم بأن معظم الأصوليين يفضلون اعتبار تحركهم «تحركاً فقهياً» . على الرغم من أن المؤرخ يمكنه أن يشير إلى الإرث الفقهي للأصولية، على المرء أن يقرّ بأن التحرك يعتبر أن مهمته الإصلاحية يجب أن تشمل المجتمع برمته. من ويليام جينينغز برايان إلى جيري فالويل وبات روبرستن، نشط الأصوليون في إصلاحاتهم الكنسية من خلال مواقفهم التي عبّروا عنها جهاراً بشأن القضايا الاجتماعية. فقد أصرّ إدوارد دبسن، وهو قسٌّ مساعد في كنيسة توماس رود المعمدانية ونائب رئيس معهد ليبرتي المعمداني، على أنّ الطبيعة الواضحة للقادة الأصوليين تشكّل نقطة قوة أساسية للحركة. في الواقع، عدّد خمس نقاط قوة يتحلى بها القادة الأصوليون المسيحيون: النضال (الالتزام النضالي بالحقيقة)، والالتزام بالحقيقة التوراتية، والتبشير (مناداة سلطوية صلبة)، والتبشير بالإنجيل («كسب النفوس» العدواني)، والعمل الرعوي (المعنيّ بالرعية) . ولكن «دبسن» أقرّ أيضاً بنقاط ضعف لقادة الأصوليين: اللاتساهل (انتقاد الآخرين)، والاستبداد (تصلّب ومقاومة التغيير)، وغطرسة الإنجازات (قد يصبح الإنجاز هاجساً)، والقلق على التصنيفات (عدم استحسان تصنيفات مثل «مستعار» أو «نيو/جديد»)، والانقسام في سبيل الحق (المخاطرة بالتحول إلى الانعزالية، التصلّب والحقّانية في المواقف الفقهية والسياسية والاجتماعية) .

يبدو أنّ الأصولية قد استقطبت جزءاً مهماً من المجتمع المسيحي اليوم؛ غير أن نقاشات ساخنة تدور حول ما إذا كانت الأصولية تلوّح بمستقبل واعد أو قاتم. ولعلّ التحدي الأهم للأصولية يتمثّل بمفهوم الوحدة مع الرسالة الإنجيلية. غالباً ما تستخدم الأصولية والرسالة الإنجيلية بالتناوب. غير أنّ معظم الأصوليين قاوَموا روح التسامح والتعاون مع التعاليم والممارسات التي ناصرت أي شكل من «الأيديولوجيا البشرية أو العلمانية» . في السنوات الأخيرة، حاولت الحركة الأصولية تبديل صورتها المتشائمة والسلبية والحصرية والانفصالية. في هذا السياق، قال إدوارد دبسن «حان الوقت لإعادة بلورة صورة الأصولية كي يدرك من حولنا ما نؤيّد وما نعارض» . هكذا، يسعى الأصوليون الذين كانوا مرّة انعزاليين إلى ائتلاف مع الإنجيليين (رغم كونه ائتلافاً مصنّفاً فقهياً) للعمل جنباً إلى جنب خدمةً للإنجيل. سيُظهر التاريخ ما إذا كان يمكن حصول اتحاد كذلك، وإلى أيّ مدى سيوجد تعبيراً شرعياً عن المسيحية في وجه الحداثة.

فضلاً عن ذلك، فقد نشأ ردّ مسيحي آخر في وجه الحداثة من خلال ظاهرة عالمية سمّيت بـ«لاهوت التحرير»، الذي تتحدّى علومُه التي برزت في دول غربية وأخرى، التصنيفَ التقليدي. فقد أشعلت الحداثة نيران «حركة إنسانية مسيحية»، الأمر الذي أكّد الطبيعة التحررية للإنجيل. عادةً، كان تركيز علوم لاهوت التحرير المختلفة على العدالة الاجتماعية الاقتصادية (التي غالباً ما تكون مرتبطة، بإحكام، بعقيدة سياسية خاصة). ولكنه قد استحوذ، حالياً، على قلوب وعقول الكثيرين من المسيحيين من العالم الثالث، ويبقى أن نرى التأثير الكامل لتلك الحركة المسيحية .

قد اتخذ الرد المسيحي على الحداثة أشكالاً متعددة ومتنوعة. فكما في اليهودية، قد تأقلم بعض المسيحيين مع التغيّرات التي أنتجتها الحداثة، فيما تمرّد آخرون ضدّ أي شكل من العقيدة التحديثية.

أما التقليد الثالث، الإسلام الذي يتمتع بإرث سامٍ مشترك، فقد أنتج’على غرار اليهودية والمسيحية مجموعة من الردود لمواجهة المعضلة المشتركة التي تشكّلها الحداثة.

فنشأ مصطلح «الحداثوية الإسلامية» كأحد ردود الإسلام على الحداثة. ويعود التقليد التحديثي في الإسلام إلى جمال الدين الأفغاني الذي سمّاه فضل الرحمن بـ«أبي الحداثوية الإسلامية» . في الواقع، نشأت الحداثوية الإسلامية عن حركات إحيائية ما قبل التحديثية أو أصولية، على غرار الوهابية وحركات إصلاحية في الهند وأفريقيا . كذلك، يُعزى بروز الحداثوية الإسلامية إلى تأثيرات اجتماعية وسياسية وفكرية من الغرب . فقد كان فضل الرحمن مقتنعاً بأن الوجود الغربي في الدول المسلمة تقليدياً ساهم «إلى حد بعيد بيقظة فقهية جديدة للمسلمين» .

في مقال بعنوان «الحداثوية الإسلامية: إطارها ووسيلتها وبدائلها»، أشار فضل الرحمن إلى وجود ستة أنواع أو تعابير مختلفة عن الحداثوية الإسلامية . يبقى النوع الأول من الحداثيين صامتاً فيظهر براعته الفكرية في الأطر الخاصة، ولكنه يبقى صامتاً في الاجتماعات العامة. ويمكن وصف النوع الثاني بالحداثي «المزدوج الحديث والكتابة». فهذا النوع يحاول التأكيد على الحداثوية الإسلامية، ويعترف بأهمية المعتقدات أو التقاليد الشعبية. ثمة نوع ثالث يصلح من خلال التقليد، بهدف تفادي الجدال. يختار هؤلاء الحداثيون إجراء تغييرات ضمن نطاق التقليد بدل السعي إلى استبداله أو استئصاله. ويستخدم نوعٌ رابعٌ «نهجاً حيادياً ورابطاً». حيث يعتبر هذا النهج أن الحداثوية الإسلامية يجب ألا تؤخذ في وقت واحد على كل المستويات، أو على الكثير من الجبهات، بل يجب أن تؤخذ شيئاً فشيئاً وتدريجياً، مع تفادي التغيير السريع والمفاجئ والواسع النطاق . يسمى النوع الخامس من الحداثوية الإسلامية وسيلة التفسير المنتظمة التي تعكس وسيلة فضل الرحمن لإعادة البناء. فهي تفترض أن يدرس القرآن في

ترتيبه الزمني، ليميّز المرء بين الأقوال الشرعية القرآنية والأغراض والأهداف التي كان يتوقع من تلك القوانين تحقيقها، وأن يفهم القرآن في ضوء خلفيته المتصلة بعلم الاجتماع . هذا النوع الخامس والأخير من الحداثوية لم يعد شكلاً منها في الممارسة. فأتباع هذا النوع منخرطون في عملية التحويل إلى العلمانية بدلاً من قبول التعابير التقليدية للمسلمين المحافظين. بحسب فضل الرحمن، يتمثل ضعف موقف الحداثيين في واقع أنهم لم يحاولوا تطوير نهج منتظم تجاه القرآن، وأنهم أظهروا «ميلاً مقلقاً تجاه علم الدفاع بالحجج عن الدين المسيحي» عند الإبداء عن آرائهم .

وبهذا، تمثل الحداثوية الإسلامية رداً مسلماً واحداً على الحداثة. فنشوء الحداثوية أنتج مجموعة من الردود وسط المجتمعات الفقهية حول العالم، وتمثل أحد الردود بإعادة التأكيد على التقليد .

يُعتبَر العلماء المسلمون متجذرين في التقاليد الإسلامية لدرجة أنهم يتحمّلون عبء الدفاع عنها ضدّ كل التهديدات. العالِم التقليدي المحافظ متأصل في تقليدٍ ما؛ وهو يتحمّل وزره؛ يدافع عنه ويتحدث باسمه، إذ إنّ التقليدي هناك لا ينتمي إلى حركة العصر الجديد بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولا معنى للقرآن، بالنسبة إليه، غير ما حدّده التقليد.

في الواقع، يشكّل العلماء طبقة من الفقهاء العالِمين الذين يقدّمون «إرشاداً وتعاليم موثوقة عن الإيمان»؛ ولا يمكن اعتبارهم رجال دين .’تقليدياً، مثّل العلماءُ الإسلامَ الأرثوذكسي أو التقليدي. واكتسب هؤلاء الفقهاء معرفتهم من دراسة القرآن، والسنّة النبوية، والحديث الشريف وكتابات الفقهاء المسلمين. ولقد أصرّ العلماء على أنّ المجتمع المسلم يجب أن يحكم بالشريعة وليس بالقوانين العلمانية المصممة على شاكلة النماذج الغربية.

في الأصل، سمح العلماء باستخدام التفكير الشخصي (الاجتهاد) عند اتخاذ القرارات؛ غير أنّ حرية ممارسة الاجتهاد تراجعت بعدما اضطروا إلى مواجهة التهديد تلو التهديد لعلم الكلام الأرثوذكسي (علم لاهوتي). وعليه، أشار فضل الرحمن إلى دفاع العلماء عن الإيمان ضد فرقة المعتزلة الكلامية والفلاسفة المسلمين والصوفيين . وقد دفع تأثير الحداثة بالعلماء إلى أن يكونوا أكثر عناداً من أسلافهم . والنتيجة أنّ العلماء ينظرون إلى الاجتهاد بارتياب شديد.

لقد رفض التقليديون (المسلمون) رفضاً مطلقاً كل ما بدا أنّه متجذّر في بيئة غربية، وبالتالي فإنّ الكثير من العقول العظمى في الإسلام اختارت أن تحصّل تعليماً علمانياً بدلاً من التعليم التقليدي الموجود في المدرسة. واليوم يبدو أن الإحيائيين المسلمين يستقطبون أعداداً أكبر من التقليديين.

ثمة رد ثالث على الحداثة سمّاه فضل الرحمن بـ«الأصولية الجديدة» . فهو اعتبر الوهابية حركة إسلامية أصولية غير معترضة على الحداثة أثّرت، والمفارقة هنا، في حركتَيْ الحداثة الإسلامية والأصولية الجديدة . وقد حدّد الأصولية الجديدة الإسلامية على أنها دعوة إسلامية لإعادة استبيان المعنى الأصلي للرسالة الإسلامية من دون انحراف وتحريف ومن دون إعاقة من التقليد المتطفّل، على ألا تكون تلك الدعوة لصالح المجتمع الإسلامي فحسب، بل هي تحدٍّ أمام العالم بأسره والغرب على وجه الخصوص .

أصرّ فضل الرحمن على أنّ الأصوليين الجدد وفّروا قوة تحرير محتملة كانت لتحرّر عقل المسلمين من قيود قرون من التقاليد ومن الهيمنة الروحية والفكرية للغرب. لكن الحركة شكّلت خيبة على الصعيد الفكري . على الرغم من واقع أنّ الأصوليين الجدد غالباً ما دافعوا عن المواقف الإسلامية التقليدية من القضايا الاجتماعية والسياسية، فقد كان لمعظم أعضاء الحركة القليل من التعليم التقليدي، لا بل لم يكن لديهم أيّ تعليم تقليدي يُعدّهم للمهمة الفكرية المطروحة . فيعتبر تشكُّل حركة طالبان، في الواقع، مثالاً بارزاً على الإعداد الفقهي المشكوك فيه لمجموعة أصولية جديدة . وكذلك تشكّل آية الله الخميني، يُعتبر أحد الأصوليين الجدد القلائل، حيث كان «عالماً حسن التدريب بالمعنى التقليدي» . ويعتبر تنظيم القاعدة فريداً وسط المجموعات الإحيائية، إذ إنه أشبه بشبكة أسسها أسامة بن لادن، ونطاق تركيزها يتخطّى نطاق المجموعات المتمركزة في المنطقة، على غرار الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام .

ظنّ فضل الرحمن أنّ الحركة الأصولية الجديدة يمكن أن تؤدي دوراً حاسماً في مستقبل الإسلام والعالم؛ غير أنّ فعالية تلك الحركة ستعتمد على استعدادها لممارسة الاجتهاد وإعادة اكتشاف الطبيعة الديناميكية للقرآن . يشير فريديرك دني إلى واقع أنّ المجتمعات المسلمة في الولايات المتحدة قد تبنّت «نموذجاً أبرشياً على الطراز المسيحي للحياة الفقهية في المجتمع» فريداً في التاريخ الإسلامي .

لقد تجاوبت التقاليد الفقهية مع الحداثة بأشكال مختلفة. ففي كل تقليد، وجد أشخاص أملوا بتكييف معضلة الحداثة وتجاهلها والتمرّد عليها. وثمة ردان آخران على الحداثة يجب الإقرار بهما ويسعيان بطريقة ما إلى إلغاء التقليد الذي يمكن أن يحدث من خلال الالتزام بالعلمانية، أو من خلال تطوير تقاليد فقهية جديدة (متأصلة في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام).

انبثقت الكثير من الحركات الفقهية المعاصرة عن اليهودية الأميركية وحركة Havurah (الصحبة) وتجديد حركتي الحسيدية والقبالا . وقد تأثرت اليهودية كثيراً بالعلمانية من الحرب العالمية الثانية وحتى

تأسيس دولة إسرائيل. بقي كثير منهم علمانيين، غير أنّ الكثير من الصهاينة المتزمتين في إسرائيل ما زالوا يُشعرون الآخرين بوجودهم .

ومنذ العام 1800 نشأت في المسيحية الكثير من الحركات الدينية الجديدة. في الولايات المتحدة، نشأت حركات على غرار أبناء الله، والعلم المسيحي، وشهود يهوه، وكنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، وهذا’غيض من فيض الحركات التي انبثقت عن التقليد المسيحي. فقد طبّقت تلك الحركات أفكاراً جديدة حوّلت المسيحية التقليدية إلى أشكال جديدة، وتعلّمتها أو اكتشفتها . ففي المسيحية، كما اليهودية، ثمة عدد متزايد من الأشخاص الذين تنكروا لأي علاقة بأي ارتباط ديني بكل ما في الكلمة من معنى .

ومن الإطار الإسلامي الأميركي، برزت تقاليد دينية جديدة. فقد استقطبت حركتا البهائية والمسلم الأسود، التي سميت لاحقاً أمة الإسلام، الكثيرَ من الأتباع في الولايات المتحدة الأميركية منذ العام 1800 . كما استقطبت حركة الأحمديّة الكثير من شبه القارة الهندية خلال القرن التاسع عشر . ويمثّل المسلمون الدروز في لبنان ووسط سوريا، وطائفة العلويين في شمال سوريا وحركة السيخ في الهند، تقاليد دينية جديدة برزت قبل العام 1800 .

تمثّل تلك التقاليد الدينية الجديدة التي ارتكزت على القاعدة التقليدية لليهودية أو المسيحية أو الإسلام رداً على الحداثة التي نمت منذ العام 1800، ومثّلت تلك المجموعات، ولكنها لا تختصر، بأي طريقة، الحركات الدينية الجديدة التي تطورت في المائتي سنة الأخيرة. فقد أنتجت الفترة عينها، وزاد فيها عدد الذين لا ينتمون إلى أي تقليد ديني محدد.

على الرغم من أوجه التشابه الكبرى بين الكثير من الردود، على المرء ألا يتغاضى عن الظروف الفريدة التي ولّدت تلك الردود. وعليه، فسيبرز القسم الآتي كيف استجابت بعض التقاليد الدينية الأخرى من العالم إلى الحداثة، من دون أن تتشاطر إرثاً سامياً مشتركاً مع اليهودية والإسلام والمسيحية؟ وعلى الرغم من وجود بعض أشكال التوحيد (الإيمان بالله الواحد) في بعض من تلك التقاليد، فلمعظمها إرث غير توحيدي.

2 ـ ردود دينية غير توحيدية على نحو تقليدي على الحداثة

كان على كل التقاليد الدينية التعاطي مع معضلة الحداثة المشتركة في التعددية الدينية المعاصرة. إلا الهندوسية، والبوذية، والجاينية، والسيخية، والطاوية، والكونفوشية، والشينتو والزرادشتية، تمثّل قلة

من التقاليد الدينية التي وُجدت قبل مجيء الحداثة التي اضطرت إلى مواجهة التحدي الذي شكلته. وستوجز الفقرات الآتية بعضاً من الردود المختلفة لتلك التقاليد على الحداثة. فيمكن ملاحظة تأثير الحداثة في الهندوسية بطرق عدّة، حيث قُدِّمت سابقة اعتماد موقف قابل للتكيّف مع التأثيرات الخارجية؛ غير أنّ الحداثة أنتجت ردوداً تتراوح بين العلمانية والتوحيد الراديكالي .

ومن ذلك، شكلت التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أدخلها البريطانيون واسطة نقل سمحت للحداثة بالتأثير تماماً على حياة الهنود بأكملها. اعتقد كارل ماركس وآخرون بأن الهند ستتحرّر في نهاية المطاف من التقليدية الهندية لصالح العلمانية والاشتراكية . وثمة عامل مهم لم ينظر فيه الكثير من الباحثين تمثَّل في قدرة الهنود المتواصلة عبر التاريخ على التكيّف مع التغيير المجتمعي.

وأظهرت الهند نزعة قوية إلى تحويل الهياكل المشتركة التقليدية بدلاً من إبطالها، وإلى الانتقال غير الملحوظ من الاشتراك التقليدي إلى الاشتراك الحديث، من دون المرور بمرحلة فردانية متطفلة، قيل إن الغرب قد اختبرها .

على الرغم من أنّ نظام الطائفة الاجتماعية الهندية أصبح محظوراً، برزت أنظمة أحوال اجتماعية بديلة تشبهه . كذلك، برزت حركات إصلاحية كثيرة حاولت معالجة معضلة الحداثة.

شكّل البراهاما ساماج (مجتمع إله واحد) وأريا ساماج (مجتمع النبلاء) عملية إعادة اكتشاف للتوحيد الموجود في الكتابات المقدسة الهندوسية . في الواقع، أسرت روحية القومية قلب إصلاحيين مثل المهاتما غاندي والأوروبندو غوش اللذين طالبا باستقلال الهند. منذ ذلك الحين، أنتجت التعاليم الفلسفية الانتقائية لسري رمكريشنا أتباعاً في الهند والولايات المتحدة الأميركية. كما ولّدت مهمة رمكريشنا مجلدات سنوية تروي الفلسفة الهندوسية حتى الفكر الغربي المعاصر. تُبرز تلك الأمثلة القليلة مدى الردود الهندية وأنواعها تجاه تحدّي الحداثة . فالهندوسية لا تبقى وحيدة؛ لأنّ على البوذية أن تتعاطى مع تأثير الحداثة.

نقلت البوذية، على غرار الهندوسية، إلى مجموعة من المجالات اللغوية الاجتماعية. وتكيّف «بوذيو تهروادة» مع وجود الحداثة بأربع طرق: تركيز كبير على التعليم، ونشاط متزايد للعلمانيين، والتركيز الحداثي على النشاط الإرسالي، وروح التعاون بين خطوط قومية ومذهبية .

سمّيت إحدى الردود المهمة من قبل البوذيين بالقومية. في الواقع، يصرّ أنطوني فرناندو على أنّ عملية الإحياء البوذية الحديثة في «سري لانكا» «نشأت وتطورت كجزء لا يتجزأ من الصراع من أجل

التحرر القومي . فالبوذية كانت، ولا تزال، قوة نافذة في التعابير القومية في سري لانكا وبورما وتايلندا؛ غير أن السلطات الدينية في كمبوديا ولاوس وفييتنام تبقى في مرحلة انتقالية» .

كذلك، تبلورت التحديثات الدينية في التركيز الحداثي على التأمل . فقد تم تشييد مراكز تأمل في بورما ولاوس وكوريا لتكييف تدفّق المناصرين؛ غير أنّ حواجز عدة ظهرت ورفعت تحديات في وجه سلطة «سنغهة» (مجتمع المتدينين والنساك البوذيين) . في الدول التي تسيطر عليها بوذية تهروادة (مثلاً سري لانكا وبورما وتايلندا... إلخ)، أدت سنغهة دوراً أساسياً في الحياة السياسية والاجتماعية للبلد. أما السؤال الذي يبقى مطروحاً أمام الرهبنة فهو: «هل ستبقى سنغهة تتمتع بمركز سلطة في حكومات دول تهروادة البوذية؟». وقد زعم روبرت س. لستر أن الضغوطات التي مورست من الحداثة ستواصل رفع التحديات في وجه سلطة سنغهة تهروادة.

تتعرض تلك المجتمعات حالياً لضغط داخلي وخارجي كبير للتغيير -ضغط باتجاه التنمية الاقتصادية السريعة والتمدّن والتعليم...، فأنماط معتقدات وممارسات تهروادة تناسب بشكل أساسي بيئة قروية ومجتمع زراعي بأنماط بسيطة نسبياً من التفاعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي...إلخ. تقليدياً، تمحورت الحياة الاجتماعية حول الأديرة. أما التوسع الأخير لبلدات ومدن كبرى، والجهود المتزايدة باتجاه التصنيع والتنوع الاقتصادي، والتوافر المتزايد للتعليم الرسمي في العلوم والإنسانيات والانخراط المتزايد للحكومة المركزية في شؤون البلدة، فتلك العوامل وغيرها ساهمت في ممارسة ضغط كبير على الأنماط التقليدية .

تأثرت دول بوذية ماهايانا بالحداثة أكثر. في الصين، اندثرت السنغهة خلال حكم ماو تسي تونغ؛ غير أنّ سياسات الثورة الثقافية المضادة للدين القاسية بدأت تدريجياً بقلب العقوبات الصارمة على الدين من خلال إعادة فتح الكثير من المعابد البوذية وترميمها . كرّس الكثير من الشبان البوذيين في تايوان وقتهم للعمل على القضايا الاجتماعية المعاصرة، «على طريقة بوذا نفسه» . فالثورة الاجتماعية والسياسية في فييتنام (الدولة الآسيوية الوحيدة حيث تتعايش بوذية تهروادة وماهايانا) وأندونيسيا والتيبت أثرت بشكل كبير على مفهوم البوذية وممارستها في تلك الدول . وإن وصول حركة بوذية وون إلى كوريا ، وإعادة التركيز على حركة بوذية نوار في النيبال ، وظهور حركة بوذية Pure Land في اليابان، كلّها تمثّل ردوداً بوذية محددة الموقع وسياقية تجاه معضلة الحداثة.

تعكس حركة بوذية Pure Land رداً واحداً من الإرث الانتقائي للدين في اليابان التي تملك مجتمعاً تعددياً يتمثل بالبوذية والكونفوشية والطاوية والمسيحية ومجموعة من التقاليد الدينية الجديدة والشنتو.

ثمة شكلان أو نوعان من «الشنتو» هما بمثابة ردّين على الحداثة: دولة شنتو وقوم شنتو (المقام). وُجدَت ديانة الشنتو قبل ظهور الحداثة. غير أنّ الحداثة أثرت في الفهم القومي والشعبي للشنتو. أوجد إنشاء «دولة شنتو»، في عهد الإمبراطور ميجي (موتسوهيتو)، «عبادة من الأخلاقية القومية والوطنية» . فقد أنشئت دولة شنتو عندما بات الإمبراطور ميجي كاميا (كياناً إلهياً أو مقدّساً). عندها فرض الانتماء إلى ديانة دولة شنتو، وازدهر هذا التعبير الاستعلائي القومي الديني حتى العام 1945 عندما ألغي رسمياً. أدى إلغاء دولة شنتو إلى تطوير قوم شنتو بعدما رفعت قيود الحكومة اليابانية عن المقامات المحلية . واستمرت ديانة الشنتو جزءاً من الحياة اليابانية من خلال طائفة شنتو وقوم شنتو . في قوم شنتو، وجد الإرث الغني للتقليد الياباني موطئ قدم ديني فلسفي في اليابان الحديثة .

ثمة تقليد ديني مهم آخر وجد موطناً له في اليابان، بعدما كان في الأصل والأساس متجذراً في الصين وهو الطاوية. فالصين أبدعت الطاوية والكونفوشية، غير أن الثورة الثقافية أثّرت في التقليديين الدينيين، تماماً كما أثّرت في البوذية. منذ وفاة «ماو» في العام 1976، كانت الحكومة أكثر تكيّفاً مع الدين والنشاط الديني. واعتبرت الطاوية، مثل البوذية، أداة استثمار واستغلال من قبل ماو تسي تونغ للسيطرة على الجماهير الصينية، فسعى الحزب الشيوعي الصيني إلى اندثارها . فقوّضت الطاوية المؤسساتية بشكل أساسي بفعل مصادرة الملكيات المتوارثة من «تيان شيه» في المدرسة الجنوبية . إنّ هذا الحدث «ألغى المركز الوحيد المهم وطنياً لتثبيت الكهنة الطاويين أو ترسيمهم» . ولعل الناحية الإيجابية الوحيدة في عملية تجديد الطاوية تمثلت بالعلاقة الوثيقة التي كانت لها مع الدين الشعبي؛ غير أنّ الدين التقليدي بدا كما لو أنه خاضع لتأثير العلمانية، وقد اشتدت القيود الحكومية على الطاوية بفعل تاريخها «من المجتمعات السرية والانتفاضة السياسية» . يمكن العثور على آثار للطاوية في العبارات الدينية السياقية الانتقائية في أندونيسيا وماليزيا وفييتنام وتايوان.

سيطرت الكونفوشية «كمعرفة فكرية سائدة» لألفي عام، فيما كانت الطبقة الحاكمة مدربة على الفكر الكونفوشي . وكان تأثير القرن العشرين قوياً جداً فيها، كما أشار لورانس ج. طومبسون.

لعل الفيلسوف كونفوشيوس هو الضحية الأكثر أهمية لتلك الأوقات الثورية: وبه نعني العمود الفقري الديني والأخلاقي والتعليمي والأدبي والسياسي بأكمله للحضارة الصينية التقليدية القائمة على القانون الكنسي الكونفوشي. وإنّ الضرر على التقليد الأعظم الصيني الناجم عن انهيار السلطة الكونفوشية هو أكثر خطورة من التغييرات العميقة المصنّعة في المجتمع الغربي بفعل اعتداءات العلمانية العلمية على الدين التقليدي .

وعلى الرغم من أنّ الكونفوشية خسرت مرتبتها الرفيعة في الصين، يمكن للمرء أن يجد من يتأثر بقابلية تطبيق الفكر الكونفوشي في المجتمع المعاصر .

كذلك، يدرك المرء أنّ كلّ دين حول العالم تأثر بطريقة أو بأخرى بمعضلة الحداثة. فالتقاليد التي عُزِّزت لقرون واجهت تحديات، وتمّ استئصالها، وتغيّرت للتكيّف مع تحديث المجتمعات في أمم حول العالم. وكما في التقاليد الدينية السامية، اختار كثيرون سبيل العلمانية أو ظهور تقليد ديني جديد.

تمثل الولايات المتحدة الأميركية مجموعة من التعابير الدينية الجديدة التي برزت من تلك التقاليد الدينية غير السامية. في الواقع، تمثّل الجمعية الدولية للوعي كريشنا (أو هاري كريشنا) التي طورها A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada ، حركةَ الإحياء الروحي (التي تسمى أيضاً بـ«التأمل فوق الطبيعة») التي أسسها مهاريشي ماهش يوغي والمجتمع الثيوصوفي عن طريق السيدة هيلينا بلافاتسكي وآني بوزان، تطوير تقاليد جديدة قائمة على الإرث الديني الفلسفي للهندوسية . وثمة حركات دينية هندية جديدة تشمل منظمة الصحة-السعادة- القداسة (3HO) ليوغي بهاجان وبعثة النور الإلهي للغورو مهراج جي . ويمكن إضافة كنيسة التوحيد، والعلمولوجيا، ومهر بابا، وبوذية نيتشيرين شوشو، والبوذية التبتية... إلخ، إلى لائحة طويلة من التعابير الدينية الجديدة التي انبثقت عن شكل تقليدي من الدين. ويبقى الرد العلماني، ورد التقاليد الدينية الجديدة قويين في وجه التحديات التي ترفعها الحداثة .

وسيظهر القسم الآتي كيف ساهم فكر فضل الرحمن في فهم الإسلام ورده على الحداثة.

ثانياً: مساهمة فضل الرحمن في قضايا الحداثة

شكّلت محاولة فضل الرحمن إعادة بناء فقه قرآني سياقي نظامي، سبيلاً يتعاطى من خلاله الإسلام مع الحداثة. فهدفه في مقاربة الحداثة لم «يكن إنقاذ الدين من الحداثة -التي هي، برغم كل ذلك، مصلحة موالية فحسب-، بل إنقاذ الرجل الحديث من نفسه من خلال الدين» . فقد اعتقد حقاً أن القرآن قدّم رسالة بالغة الأهمية للإسلام المعاصر وللعالم بأسره. وقد شعر بأنّ الإسلام لم يسعَ إلى تطوير فقه قرآني نظامي سياقي يتعاطى بفعالية مع العالم المعاصر، وبالتالي ستفتن الكثير من العقول المسلمة النيّرة بالعلمانية ، لذا حاول فضل الرحمن منح العالم الإسلامي بديلاً من «العلمانية بالجملة» و«الأصولية الجديدة».

تعتبر مساهمة فضل الرحمن في القضايا الناشئة عن الحداثة مهمة. فقد حاول إعادة اكتشاف حيوية القرآن من خلال النظر في الإطار الاجتماعي التاريخي. وفي الواقع، شعر بأنّ العلماء والأصوليين الجدد فقدوا الطبيعة الحيّة الدينامية للقرآن بخنقه في التقاليد . وأحسّ أن العلمانيين استبدلوا قيمهم الإسلامية بدمج القيم الغربية التي رافقت الابتكارات التقنية والفكرية الغربية . فأكّد فضل الرحمن أهمية المجتمع الإسلامي والفقه القرآني السياقي المشروع وسلطة القرآن لكل المسلمين والمؤسسات الإسلامية لممارسة العدالة.

1 ـ تأكيد فضل الرحمن على المجتمع الإسلامي

أقرّ فضل الرحمن بأن قوة الحركة الأصولية الجديدة تمثلت بواقع متجذّر في الجماهير المسلمة، فاستحوذت حيوية الروح الإحيائية وحدّتها على قلوب ملايين المسلمين حول العالم؛ غير أنّ عقمهم الفكري منعهم من إعادة بناء مجتمع إسلامي ديناميكي. ظنّ فضل الرحمن أنّ أحد العوامل المهمة في إعادة بناء المجتمع المسلم تتمثّل بإعادة التأكيد على الأمة الإسلامية (المجتمع).

يجب أن يعكس المجتمع الإسلامي القيم المتأصلة في القرآن، بدلاً من تلك الموجودة في المجتمع الغربي. ويجب أن يكون هدف المجتمع المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن تتمثّل مسؤولية المجتمع المسلم، وكلّ فرد مسلم، في «أن يثبت بأمانة في التشنجات الأخلاقية، «قيود الله» وألا «يتخطى» أو ينتهك توازن تلك التشنجات أو القيود» . لذا، كان فضل الرحمن مقتنعاً بأنّه على الإسلام، في حال تسجيله علامة بارزة في المجتمع المعاصر، أن يعيد اكتشاف أهمية كونه «شعباً» كان زخمُ القرآن مؤسساً له ومرشداً.

فإحدى المهام الأساسية للمجتمع المسلم تتمثل في إعطاء معنى لكل فرد من مواطنيه وحمايته. وطالب بأن يتساوى كل المسلمين بالمكانة والترجيح في عملية اتخاذ القرار في مجتمع مسلم ، انطلاقاً من مبدإ

الشورى القرآني. فأدان المفهوم الذي يقضي بأن تتحقق الشورى من السلطة الحصرية لفرد أو مجموعة من النخبة. وعلى المجتمع ككل أن يتحمّل مسؤولية سياسات الدولة وأفعالها؛ بالتالي، على أن يكون لكل فرد من المجتمع صوت في عملية اتخاذ القرارات المهمة. تصوّر فضل الرحمن ديمقراطية إسلامية يجب أن تكافح لتأسيس القيم القرآنية في التعابير والسياسات المؤسسة للدولة، من خلال تطبيق ممارسة الشورى القرآنية.

إلا أن صعوبة تأسيس أو إعادة تأسيس مجتمع إسلامي قائم على قيم قرآنية تكمن في عقدة الدّونية التي اختبرها الكثير من القادة السياسيين المسلمين الذين حدّدوا ضرورة اعتماد شكل علماني للاشتراكية أو الرأسمالية للاستجابة بفعالية للحداثة. غير أنّ فضل الرحمن أكّد موقف محمد إقبال بأنّ المثالية الأوروبية لا يمكنها أن تنتج نوع المجتمع الذي يدعو إليه القرآن.

تحتاج الإنسانية -برأيه- إلى ثلاثة أمور اليوم: تفسير روحي للكون، وتحرّر روحي للفرد، ومبادئ أساسية لاستيراد عالمي يوجّه تطوّر المجتمع البشري على قاعدة روحية. مما لا شكّ فيه أنّ أوروبا الحديثة أقامت أنظمة مثالية على تلك القواعد، لكنّ التجربة أظهرت أن الحقيقة، التي تُكشف بالمنطق البحت، غير قادرة على إشعال نار قناعة حيّة، وحده الوحي الشخصي قادر على تحقيقها .

أقرّ فضل الرحمن بضرورة تحديث الهياكل الاقتصادية وإصلاح السياسات الاجتماعية في دول إسلامية معاصرة، ومع ذلك فقد شعر بأن تلك التحديثات يجب أن تقوم على تقوى المجتمع المسلم. واعتقد فضل الرحمن بأنه على المجتمع المسلم أن يجسّد المثال القرآني، مما سيمنح كل مواطن إحساساً عميقاً بالانتماء، وسيحمي حقوق الإنسان الأساسية التي يثمّنها القرآن. في الواقع، منحت إعادة تأكيد فضل الرحمن على المجتمع الإسلامي الإسلام المعاصر خياراً لمعالجة المعضلات الناجمة عن الحداثة، مع التأكيد على التمسك بالوحي القرآني الثمين.

2 ـ محاولة فضل الرحمن لإرساء إيمان مسلم أصلي

إنّ المهمة الأولى التي أعرضها عليكم، وهي بالفعل المهمة الملحّة، تتمثل بإعادة النظر في التقليد المسلم نفسه. أفضّل تسميته التقليد المسلم ، الذي يحتوي بالطبع على الكثير من الأمور المسلمة والكثير من الأمور غير المسلمة والكثير من الأمور الواقعة عند الحد. لنستثمر الوقت، الطاقة والمال في خلق، ليس اقتراحات، بل في خلق عقول. فطلبي، بالتالي، هو صنع مفكّرين، يملكون القدرة على التفكير بشكل بنّاء وإيجابي .

لعلّ المساهمة الأهم التي قدّمها فضل الرحمن في المسائل الناشئة عن الحداثة تندرج في مجال التعليم. فقد شعر فضل الرحمن بأنّ الإسلام يمنح العالم بديلاً مشروعاً وديناميكياً من العقائد العلمانية المجرّدة من الإنسانية الموجودة في الغرب. بغية اكتشاف التفسير القرآني للمجتمع المعاصر، أصرّ على أنّ العلوم الإسلامية التقليدية يجب أن تُدرَس وتحلّل بشكل انتقادي، وأن المؤسسات التعليمية المسلمة يجب أن تعكس عبقرية القرآن، وأنّ كل المؤسسات المجتمعية يجب أن تضع سياسات ستسنّ الفقه السياقي بإعادة اكتشافه من القرآن [أي بإعادة قراءة النص القرآني تماشياً مع فقه الواقع].

تتمثّل الخطوة الأساسية الأولى: للتخفيف من رتابة الحلقة المفرغة الآنفة الذكر، بالنسبة إلى المسلم، بالتمييز بوضوح بين الإسلام المقياسي والإسلام التاريخي . ما لم تبذل جهود فعّالة ومدعومة في هذا الاتجاه، ما من سبيل واضح لإنتاج نوع العقل الإسلامي الذي تحدّثتُ عنه لتوّي. لا يستطيع أيّ جمع ميكانيكي لمواضيع وفروع من المعرفة -قديمة كانت أم جديدة- إنتاج هذا النوع من العقول. إذا كانت شرارة تحديث التعلّم الإسلامي القديم وأسْلَمة الجديد ستتّضح وتظهر، فإن الدفع الأصلي للإسلام - للقرآن والنبي محمد ((ص))- يجب أن ينبعث من جديد بوضوح كي يحكم بطريقة جلية على مطابقات الإسلام التاريخي وشوائبه .

شعر فضل الرحمن، إذاً، بأنّ الفقه المسلم والقانون والأخلاق والفلسفة والعلوم السياسية تحتاج إلى إعادة تشكيل من خلال اعتماد نظرة جديدة تجاه القرآن في سياقه الاجتماعي التاريخي. وعلى الإسلام إعادة اكتشاف إرثه الفكري الثري كي يعكس كلُّ المجتمع الإسلامي روحَ النبي الإصلاحية.

وتتمثل الخطوة الأخرى: في تطوير فقه قرآني مشروع وسياقي في المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي، بدعوة أن تُقدّم المدارس الإسلامية للتعليم العالي على غرار الأزهر في مصر، وجامع الزيتونة في تونس، وديوباند في الهند، فرصاً تعليمية كبيرة ؛ غير أن فضل الرحمن شعر بأن العالم الإسلامي بالإجمال «لم يكن مستعداً» لمطالب تينك الحداثة .

انزعج فضل الرحمن من أن معظم الطلاب المسلمين البارعين «تقوْلبوا» في مؤسسات تعليمية علمانية غربية. ولم يُدِنْ فضل الرحمن كل التعليم العلماني، ولكنه شعر بأنّ الافتراضات الضمنية للتعليم الغربي تنافي الإسلام. المشكلة هي أنّه فيما تعمل المعرفة الحديثة بموجب قناعة مريحة بأنّها غير منحازة ومتحيّزة، فإنّ عدم التحيّز الورع وانعدام اللون قد يكونان أكثر خطورة من كل الألوان، حتى لو أنها فقط غير مرئية. يبدو التحيّز العلماني ساذجاً للغاية لدرجة أنّ معتمديه يبدون غير حذرين. لهذا السبب،

يمكن للمعرفة العلمانية أن تمارس اللامبالاة، وحتى الاحتقار، تجاه الدين من دون أن تعي ذلك. وفي الواقع، يمكنها أن تفخر بمواقف كتلك واعتبارها فضيلة، لأن تلك هي «المعرفة الموضوعية» .

فيجب أن تفهم الأنظمة التعليمية الإسلامية التي ستنتج نوع العلماء الذين نحتاج إليهم لإعادة بناء المجتمع المسلم، سلّمَ القيم الذي تتضمنه دراستهم الأكاديمية. فالإسلام لن يتحوّل بالعودة إلى الماضي أو بالتحول إلى «مستشرقين» غربيين ، ليتمثّل التحدي بالنسبة له في إطار الحداثة بإعادة اكتشاف الرسالة القرآنية الغنيّة والمنتجة التي يمكن استخدامها لإعادة بناء مؤسسة تعليمية تقدّمية وقابلة للعيش.

كما يتمثل العلاج الوحيد لهذه المعرفة العقيمة في محاولة استبدال الاستشراق بالدراسات الإسلامية الأصيلة التي ستكون بنّاءة وهادفة للإسلام وللمعرفة الغربية. فإذا كان للإسلام ماضياً فقط، ولا مستقبل، فسيكون للمسلمين، بهذا الشكل، الشيء القليل ليحيوا من أجله، ولكن قد يكون لعلماء الإسلام الغربيين القليل أيضاً ليحيوا به .

فلقد ساهم فضل الرحمن في حقل التعليم الإسلامي أكثر من أي مجال آخر في حياة المسلم. فتقواه الشخصية مقرونة بمعرفةٍ فطنةٍ جعلته شخصية مهمة، لكن غير مقدّرة، غالباً، في حقل التعليم الإسلامي. سمحت مساهمته في التعليم العالي الإسلامي له بتحدّي الآخرين لينخرطوا في عملية إعادة استكشاف اندفاع القرآن، وتطبيق الدروس من الدراسة النظامية له. ثمة مساهمة أخيرة لفضل الرحمن نشأت عن دراسته الخاصة للقرآن: وهي العدالة.

3 ـ فضل الرحمن وإلزامية العدالة في القرآن

ثمة موضوع وجد فضل الرحمن أنه متكرّر في القرآن وهو العدالة. فكل فقه قرآني ديناميكي سياقي حقيقي هو فقه متحرّر، وعليه «يهدف الإسلام إلى إنشاء نظام اجتماعي صحي وتدريجي وأخلاقي» . يدافع النظام الاجتماعي الذي ينصّ عليه القرآن عن المساواة بين الناس، ويحظر الاستغلال الاجتماعي والروحي والسياسي والاقتصادي، بأي شكل من الأشكال.

«لا يمكن تحقيق الهدف الإسلامي طالما لم تستعَد الحرية الحقيقية للكائن البشري، (كذا). عندئذٍ فقط يتحول التعاون الحقيقي والأخوّة والتضحية بالذات إلى حقائق» .

يجب أن تعكس المؤسسات والسياسات الاجتماعية روح التعاون هذه، وأن تؤكّد حقوق الإنسان الأساسية لكل مواطن. فقد ناصر فضل الرحمن محاولات تدريجية لتطوير تشريعات خاصة بالمساواة الاجتماعية، على غرار قانون العائلة المسلمة في باكستان. وأصرّ على أنّ السياسات الإسلامية التقليدية

حول حقوق المرأة في المجتمع المسلم، وقوانين الإرث، وتحديد النسل، والزواج والطلاق... إلخ، لم تعكس قصد النص القرآني. فقد كانت مواقفه تجاه القضايا الاجتماعية جريئة، وأثبتت أنّها مصدر المعارضة الشديدة ضدّه . يجب أن تسعى المؤسسات والسياسات الاجتماعية لتخطّي نقاط الضعف الشائعة الوجود في الكائنات الحيّة من خلال المطالبة بما ليس أقلّه المساواة والمعاملة بالمثل لكل المواطنين المسلمين؛ لأن الإسلام تأسّس على العدالة الاجتماعية.

يشكّل الدافع إلى العدالة الاجتماعية وترسيخ الاعتراف بالقيمة الأساسية للمساواة بين الناس إحدى الحوافز الأساسية لإطلاق الحركة الإسلامية .

يشمل الإيعاز القرآني عن العدالة الاجتماعية الحرية لأي شخص بعيداً’عن’التمييز السياسي، ولكلّ شخص الحق بصوت من أجل صنع القرار بشأن الدولة الإسلامية؛ لأن «القرآن يريد بناء مجتمع حيث يحظى كل فرد بفرصة لتحقيق قدراته» . فعلى الدولة الإسلامية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية، أن تحقّق حماية كل مواطن وتطوّره ورفاهه . ويجب أن تسمح البُنى السياسية والحريات للمجتمع والمواطنين بأن يخدموا بإخلاص كـ«وكلاء» الله في العالم.

كذلك يجب أن تظهر العدالة الاجتماعية في العدالة الاقتصادية. فلا نظام الرأسمالية «التنافسي الذي يطلق العنان للمبادرات» ولا النظام الشيوعي «الأحادي والتوتاليتاري» يمكنهما أن يؤمّنا بيئة مناسبة لنظام اقتصادي مساواتي . ظنّ فضل الرحمن أنّ دراسة معمّقة للزكاة والربا ووسائل الصيرفة الحديثة ستسمح للدول الإسلامية حول العالم باكتشاف نظام اقتصاديٍّ مناسبٍ فعلاً مرتكزٍ على القرآن. فلا يمكن تبرير التفاوت الاقتصادي والاستغلال في إطار التفسير القرآني. لذلك أصرّ فضل الرحمن على أنّ استئصال الفقر والتحقيق المسؤول للثروة يجب أن يُعتبَرا «مهمة رجال الدين الأولى والأساسية، وهذا جهاد العصر الحديث» الحقيقي . فمن عرف فضل الرحمن ومن تتلمذ على يده، شعر بشغفه بالعدالة الاجتماعية.

عندما بدأت عدالته مع المجتمع الإسلامي الذي تحمّل مسؤوليته تجاه’الله’بجدية، وفّر لكل مواطن فرصة لتحقيق النتيجة عينها. كذلك، نظرت’العدالة في الحاجة الإنسانية ومسؤولية المجتمع المسلم في حماية كل’شخص وإعالته وتطويره، من خلال تشجيع الإنتاجية والثبات الأخلاقي.’يجب أن يكون النظام التعليمي مرشداً للدول الإسلامية لتطبيق العدالة الاجتماعية والسياسية من خلال قوانينها ووكالاتها. وتعتبر الحاجة إلى إعادة اكتشاف المجتمع الإسلامي والفقه القرآني السياقي وتطبيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية بالغة الأهمية للإسلام المعاصر. كذلك سلّط

فضل الرحمن الضوء على مسائل يجب أن يعيد كلّ المسلمين اليوم النظر فيها بغية إعادة تشكيل تفسير سياقي قابل للبقاء وحيوي للقرنين العشرين والحادي والعشرين .

أدى نهم فضل الرحمن الذي لا يرقى إليه الشك للبحث والكتابة إلى إنتاج عشرة كتب وأكثر من ثمانين مقالة في حياته. وقد خلّف وراءه مخطوطة غير مكتملة عن الأصولية الإسلامية عندما مات في العام 1988. وبعد ذلك، أعدّ إبراهيم موسى الكتاب للنشر فحمل عنوان: الإحياء والإصلاح في الإسلام: دراسة عن الأصولية الإسلامية . فكان مؤلفه ملتزماً بإيمانه وبعمله لأنهما كانا متداخلين [قرن الإيمان بالعمل]. وعلى الرغم من أنه بقي ملتزماً بدعوته لإعادة بناء الإسلام، لم يكن متأكداً ما إذا كان علماء مسلمون آخرون سيتجرأون على قبول التحدي استجابةً للحداثة.

انتشر فكره فسعت دول مثل أندونيسيا للحصول على مشورته «لتقييم وضع الإسلام» وليكون بمثابة مستشار في إعادة إصلاح نظام «التعليم الإسلامي الأعلى»، ولكنّ الإسلام المحافظ تحوّل إلى السياسات الرسمية في إيران وباكستان والسودان. فالإسلام حالياً يقف مستقطباً بشكل أساسي وهو في قلق جليّ ومرحلة انتقالية .

وحده الوقت قادر على إظهار خيارات المسلمين. في الوقت الراهن، ثمة فراغ تام من التعقّلية الإسلامية وانتشار لمؤسسات علمانية حديثة، مضطربة وعقيمة بشكل كبير، وغير منتجة بسبب النقص في الاندماج مع البيئة المحافظة. كما اجتمعت القوى الجديدة المنبثقة عن التعليم والصناعة والتنمية على صعيد ضخم حول قضايا لا تندرج في إطار القانون، بل تتّصل بوسائل درّ الثروة، وطبيعة وسائل الإنتاج والأهم من ذلك كلّه، العدالة الاجتماعية. ظُلّلت العبارات القانونية الماضية بالكامل. بالتالي، على الصعيد العقائدي، فإنّ الدول المسلمة غير مستعدة، مطلقاً في إطار إسلامي، لتوجيه تلك القوى الجديدة وقنونتها ومراقبة التغيير .

على الرغم من أنّ الفكر الترميمي لـ فضل الرحمن قد لاقى، حتى الآن،’قبولاً من بعضهم ورفضاً من كثيرين، فإن كتاباته ستستخدم لمناصرة’قضية دفعته باستمرار إلى اتخاذ موقف من المسائل المهمة التي برزت في إطار الحداثة. وعلى الرغم من واقع أنّ فكره الترميمي العصراني واجه مستقبلاً غير مؤكد، بقي يشعر بأنّ الحداثة الإسلامية تملك حظوظاً جيدة لتحقيق نجاح محتمل . يمكن لفكر فضل الرحمن الترميمي أن يخدم الإسلام وتقاليد دينية أخرى بطريقة جيدة فيما تواجه المعضلات الناجمة عن الحداثة.

ثالثاً: دعوة فضل الرحمن لإعادة الاكتشاف والبناء والتحدّي الذي يواجه العمل التبشيري المسيحي المعاصر

لا يمكن إنكار حقيقة تأثير الحداثة العالمي الانتشار. فالعلمانية والتمدّن وعملية بناء الإنسان والتحول إلى البيروقراطية والتفرّد والتحرّر والتعددية... إلخ، كلّها تعكس روح التجديد التي باتت حقيقة في كل زاوية من المعمورة. لقد أطال التقدم التكنولوجي والاكتشافات في مجال الرعاية الطبية متوسط العمر المتوقّع ومدّ الإنسانية بمزيد من الفرص والخيارات أكثر من أي وقت مضى في التاريخ، ولكن بأي ثمن؟ كم كلّفت عبادتنا «في معبد التقدّم» العالم؟ هل يمكن للعالم أن يواصل تبجيل «عابد المال» على حساب البيئة والإنسانية التي تعتمد عليه لبقائها؟ تلك أسئلة على الإنسانية الإجابة عنها، وتلك قضايا يفترض بالمسيحية معالجتها. كما أوحى «تليك»، يفترض بالمجتمع المسيحي أن يعالج القضايا التي يطرحها العالم من خلال إظهار قدرة الإيمان المسيحي على تقديم الحلول .

إنّ القضايا التي على المسيحية أن تعالجها هي عينها التي تواجه كلّ تقليد ديني حيّ. فالتحدي الذي يرفع في وجه المسيحية المعاصرة يتمثّل بإعطاء الأمل للعالم من خلال اكتشاف كيف يمكن للإيمان المسيحي أن يملأ بعض الفراغ الذي أوجدته الحداثة. وكما قال مولتمان، يمكن للإيمان المسيحي، المتأصل في التاريخ التعهّدي التوراتي والموجّه نحو الملكوت الموعود، أن يصبح عندئذٍ مسؤولاً وسط الثورات وحركات القمع في العالم المعاصر .

ستستخدم التصنيفات عينها كتلك المأخوذة من تبصّر فضل الرحمن حيال المجتمع المسلم.

1 ـ الإيمان والمجتمع

يكشف تركيز فضل الرحمن على أهمية المجتمع المسلم جزءاً من استجابة مسيحية قابلة للبقاء حيال الحداثة، من خلال الإقرار بأهمية «المجتمع» في المسيحية. عاش سكان العالم في مجتمعات جرّدتهم من الإنسانية، حولتهم إلى الفردية وعلْمنتهم لدرجة أن التغريب بات مشكلة رائجة جداً حول العالم. لمّح «لسلي نيوبوجين» إلى أن الكنائس المسيحية تحتاج إلى التوصل إلى فهم ما لما يعنيه: أن يكون المرء شخصاً بشرياً فيشعر بإنسانيته .

اعتبر التنوير الشخص البشري مركزاً مستقلاً للمعرفة، والحكم بطريقة حكيمة ترفض أي نوع من أخلاقيات التبعيّة للسلطة. وتضمين هذا الرأي أنّ’لكل شخص، سواء أكان ذكراً أم أنثى، الحق

في تطوير قدراته إلى حدها’الأقصى، لا يحدّه في ذلك إلا حقوق متوازية لأشخاص آخرين. فإنّ اعتماد شخص على آخر هو، من هذا المنطلق، متعارض مع كرامة الإنسان .

كيف يصف الإيمان المسيحي الكائن البشري؟ تقرّ الكتابات المقدّسة بقيمة الشخص البشري؛ غير أنها تعترف كذلك بالطبيعة غير الكاملة لهذا الشخص نفسه. لقد أحسنت الحداثة بالتأكيد على هذا الواقع من خلال إنتاج مصانع طاقة نووية وأسلحة نووية، وممارسة عمليات الإنتاج الجماعي والإبادة الجماعية (معسكر الاعتقال النازي أوشفيتز)، ومن خلال واقعة أن «أسطورة» التقدّم والإنتاجية لم تعالج كما يجب الأرقام المتزايدة من الأشخاص المفقرين حول العالم. فمعضلة الحداثة (وبالحقيقة معضلة أيّ عصر) هي «كيف يمكن للكائنات البشرية أن تحقّق الإنسانية الحقيقية وتتجاوز نزعتها إلى تدمير البيئة الاجتماعية والمادية واستغلالها؟». يفترض بالمسيحية أن تستجيب لتلك المعضلة من خلال تقديم الإيمان المسيحي كحلّ للحداثة وليس كضحية لها. تنجم الصعوبة في تجاوز سياسات وممارسات مدمّرة ومتعسّفة من خلال «تحديث» الروح البشرية عن أنّ الكثير من تلك السياسات والممارسات هي نتيجة تحديثات اجتماعية وسياسية وتقنية. ماذا يقدّم الإيمان المسيحي إلى ناس «معصرنين مؤسسياً»، ومع ذلك يبقون منفردين ومعزولين من قبل المؤسسات الإنسانية التي تجرّدهم من الإنسانية؟

على المرء أن يكتشف أولاً معنى الإيمان، بغية اكتشاف الرسالة المسيحية لعالم منفرد. وصف «ويلفرد كانتويل سميث» تحديداً للإيمان وطبيعته في الإيمان والمعتقد : الإيمان هو ميزة بشرية ضرورية. قد يجادل المرء قائلاً: إنها الميزة البشرية الأساسية؛ إنها تأسيسية للإنسان كبشري؛ إنّ الشخصية تتكوّن من قدرتنا الكونية، أو دعوتنا، للعيش بلغة بعد متفوّق واستجابة له. بالتأكيد، كان البشري في كل مكان ومنذ البداية، منفتحاً على نوعية حياة في ذاته وفي محيطه، وفي الكون، تحمله فوق مجرّد الأمور الدنيوية والمباشرة، وتعني أن المرء قد يكون دوماً في جزء منه وأبداً ليس بكامله، مجرّد منتج أو ضحية للظروف. فالمرء لا يتجاوب فحسب، ولكنه منفتح، على صعيد الفرد وعلى صعيد الجماعة، على مصادر الطموح والإيحاء والرؤية والواجب، بتخطّي البيئة المباشرة له .

في الواقع، لاحظت مجموعة متنوعة من العلماء الذين يعتبرون الدين ظاهرة ثقافية، المزايا المشتركة الكونية لشخص يسعى ليودع قلبه والتزامه في قضية أو معتقد أو وسيلة. اعتبر سيغموند فرويد الدين وهماً نفسانياً يسمح للفرد بالتعامل مع صعوبات الحياة . كذلك، اعتبر كارل ماركس الدين «تأويهة المخلوق المقموع، الشعور بعالم عديم الرحمة، وروح الظروف الفاقدة للنشاط والحيوية» . وأشار إميل دوركايم إلى الدين على أنّه «الإدراك الجماعي» لـ«مجتمع أخلاقي فريد» حول مجموعة موحّدة من المعتقدات والممارسات . في الواقع، يمكن إيجاد الخيط المشترك المحبوك في نسيج تلك التأكيدات في

الثقة بالوسيلة العلمية. وصف لسلي نيوبوجين «إيمان» العالم بالحداثة مثل «الإيمان بصحة الوسيلة العلمية... (و)الإيمان بسلامة مجتمع العلماء الذي ينتمي إليه ويدين له بالولاء» . يعرض إيمان عالم في المجتمع العلمي لوجه آخر مهم جداً لتجربة إيمان شخص ما، أي المجتمع.

لعل إحدى المعضلات الأكثر تخريباً التي أنتجتها الحداثة تتمثل في غياب الشيوع البشري. فالحداثة ركّزت على الفرد وعلى أهمية المحافظة على المؤسسات البيروقراطية، لدرجة أنّ الفرد الذي وجد ذات مرة معنى في مجتمع معين قد خلع من مكانه وعزل عن مجتمع له مغزى. فعبارة «التشرّد» لـ«برجر» تصف بجدارة تلك المعضلة. على المجتمع المسيحي أن يعالج الإبعاد، والغموض الطائفي وتجريد الإنسانية من إنسانيتها، من خلال إعادة اكتشاف المعنى الديناميكي والحيوي للمجتمع الذي يدافع عنه في الإنجيل.

وصف دوايت م. بك الطبيعة الطائفية المبكرة للكنيسة في القدس في قاموس مترجم الكتاب المقدّس :

في الأيام الأولى للكنيسة في القدس، اتّحد المؤمنون الذين تتلمذوا على يد الرسل، في حياة جماعة مشتركة حيث يتشاطرون بفرحٍ وسخاء الممتلكات الروحية والمادية .

وصف الرسول بولس المجتمع المسيحي بجسد المسيح الذي جمع كلّ المؤمنين في المسيح ولبعضهم بعضاً . ووصف إنجيل يوحنا رغبة المسيح في أن يختبر رسله شعوراً عميقاً بالمجتمع (التوحّد)؛ غير أنّ المسيح ركّز على أهمية أن يختبر كل رسول علاقة حميمة جماعية مشتركة مع «الآب» . وكما ذكر في وقت سابق، صوّر الكتاب المقدس الكائن الحي وهو يتمتع بميول بناءة وهدّامة في آن؛ بالتالي، يصرّ تفسير الكتاب المقدس على أنّ الطبيعة البشرية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال لقاء علائقي مع الرب بواسطة يسوع المسيح. يركّز وصف الكتاب المقدس للإنسانية على الحاجة إلى علاقة ذات معنى، والقدرة على الوثوق بالآخر واختبار الحسّ بالانتماء. شكّل تأثير الحداثة ضغطاً كبيراً على قدرة الأفراد على إقامة علاقات مفيدة والمحافظة عليها. لقد سخرت الحداثة من الثقة المتبادلة والتبعية باعتبارهما مؤشرات ضعف، ما ينتج أشخاصاً مستقلين، وأصحاب فكر اكتشفوا انفراد الاعتماد الكلي على الذات. حاولت النوادي والمنظمات الاجتماعية، التي لا تعد ولا تحصى، أن تملأ فراغَ عدمِ الشيوع؛ غير أن تلك العلاقات غالباً ما بقيت سطحية نسبياً، أو أن الأشخاص غالباً ما انفصلوا عن بعضهم بعضاً بسبب ولاءاتهم المنفصلة لمنظمات متنافسة. كيف يمكن للكنيسة، كما وأعضاء المجتمع المسيحي، أن تواجه معضلات نزع الطابع الإنساني وعدم الشيوع في العالم المعاصر؟

على الكنيسة أن تكتشف أولاً أهمية المجتمع. غالباً ما تمّت مأسسة الطوائف المسيحية وتحويلها إلى بيروقراطية لدرجة أنّها أصبحت جزءاً من المشكلة بدلاً من أن تكون جزءاً من الحل. على الكنيسة أن تعيد التأكيد على هويتها كجسد المسيح بهدف تقديم بديل قابل للعيش لأشخاص لا يزالون يعانون من تأثيرات نزع الطابع الإنساني للحداثة.

على المجتمع المسيحي أن يعيد اكتشاف الدور المتعدد الأوجه الذي يمكنه وعليه الاضطلاع به استجابة للحداثة. على المجتمع المسيحي أن ينظر في دوره كمجتمع تقليدي، مجتمع كوينوني، مجتمع التبشير ومجتمع الإيمان بالآخرة.

يشكّل المجتمع المسيحي المعلم الحي لتقاليد الكتاب المقدّس، وعلى الكنيسة أن تعيد اكتشاف الوجود المقوّي للرب في المجتمع المسيحي الذي انبثق عن أتباع المسيح. لسنوات عدة، كانت تقاليد الكتاب المقدس المسيحية ذات مغزى وقدمت القيمة عينها في وجه الحداثة. يكمن الخطر الذي يواجه الكنيسة بصفتها مجتمعاً تقليدياً في واقع أنّ الإنجيل يجب ألا يفقد طبيعته الديناميكية بالتحول إلى مسجون في معاقل التقليد. يفترض بالمجتمع التقليدي أن يقرّ بقيمة الإرث، وأن ينظر في الطبيعة المثيرة للعواطف للإنجيل الذي يتخطى الحواجز اللغوية والثقافية والعقائدية. في الواقع، تمنح الكنيسة بصفتها مجتمعاً تقليدياً الأفراد فرصة لإيجاد الاستقرار والهوية.

كذلك، على الكنيسة أن تكون مجتمعاً كوينونياً يسمح للأشخاص خدمة بعضهم البعض ومد يدّ العون إلى بعضهم البعض. أكّد أنطوني كمبولو هذا الدور المهم للكنيسة. «دعا الرب الذين استجابوا للخبر السار إلى تشكيل هيئة عامة التي هي الكنيسة. فقد أمر أعضاء الطائفة المسيحية بالتجمّع معاً بانتظام كبير؛ لأن العلاقات في ما بينهم ستجددهم وتعيد إليهم بوفرة ما يهدد العالم بأخذه» .

يفترض بالكنيسة أن تعيد التأكيد على قيمة كلّ شخص وتأسيس علاقات تجابه نتائج نزع الطابع الإنساني والمجتمعي للحداثة. في مجتمع كوينونيا، تجلّى الرب «كالقيمة الأعلى في الحياة» بالنسبة إلى البشر، ويمكن اعتبار الجنس البشري «شعب الله» . يفترض بمجتمع كوينوني أصيل أن يؤسّس علاقات مفيدة، ويعيد التأكيد على حسّ الانتماء الذي يفتقده كثر، وذلك من خلال توحيد الأشخاص كأعضاء متساوين في جسد المسيح فيمدّ الإيمان الفرد المنعزل بالأمل.

ثمة دور آخر يجب أن تقوم به الكنيسة يمكن تسميته بـ«المجتمع التبشيري». في الواقع، لا يمكن تحويل الدعوة للمجتمع المسيحي لإعطاء معنى لحياة أولئك المجتمعين معاً باسم يسوع المسيح أمراً واقعاً ما لم يكن المجتمع تبشيرياً كذلك. عزلت بعض المجموعات المسيحية نفسها لتأسيس مجتمع كوينوني بعيداً

عن مشاكل الحداثة؛ غير أنّ الإنجيل يملي على مجتمع كوينوني «القيام بخدمات في العالم». قال وليم أوين كارفر: «من غير الممكن المحافظة على الفكرة المسيحية الحقيقية عن الرب وعدم التكفّل بتشاطر تلك الفكرة مع كافة الرجال الآخرين» . يدعو الإنجيل الرجال والنساء حول العالم لتلقي «الخبر السار» عن يسوع المسيح. كذلك، يدعو الإنجيل كل المسيحيين إلى المناداة بـ«الخبر السار» قولاً وفعلاً.

أخيراً، على الكنيسة القيام بدور مجتمع الإيمان بالآخرة. على المجتمع المسيحي التحلّي بحس ترقّب الآخرة ، أمل كل العصور. تحدث جوهانس متز عن الأمل المسيحي، معتبراً إياه «أملاً تجاه كل أمل نعلّقه على معبودين من صنع الإنسان من مجتمعنا العلماني» . اعتبر جورغن مولتمان الأمل المسيحي بالغ الأهمية بالنسبة إلى الرسالة المسيحية. بالتالي، فإنّ موضوع الأمل والمستقبل ليس موضوعاً مؤقتاً أو موضة زائلة. إنّه الموضوع الأساس في الإيمان المسيحي وفي الحب الذي في الإطار الحديث، يجب أن يتحقّق اليوم أكثر من أي وقت مضى .

ويجب أن تشمل الاستجابة المسيحية للحداثة حساً مجتمعياً قوياً. لعلّ إحدى مزايا الحركة المسيحية الأولى تمثلت بالحسّ المجتمعي القوي الذي وصفه إلتن تروبولد بـ«جماعة الصحبة المحرّكة» . برزت معضلتان في إطار الحداثة هما العزلة والغموض. يفترض تنشيط حسّ الانتماء وروح التبادلية للمجتمع المسيحي لتجاوز عالم من الأفراد المعزولين، وتوفير إيمان بالآخرة في عالم تربكه الالتباسات. على الرغم من أنّ المجتمع المسيحي يمكن أن يكون جزءاً من إعادة اكتشاف تفسيرية الكتاب المقدس، فيجب النظر في عامل مهم آخر، هو التشريع.

2 - الإيمان والتشريع

إن عالماً مأخوذاً بالإغراء المغري للعلْمنة قد تحوّل إلى شبه إله تقاس عليه قيمة غرض ما، ولسوء الحظ، إنسان ما. قد يتساءل المرء ما إذا كان العالم قد فقد قدسيته، أو «ما إذا كان تحرير الوعي البشري» من قيد التقليدية الدينية تحوّل إلى نظام تعجّز جديد. هل ما يقدّمه الإيمان لعالم تخلّى على ما يبدو عن أسرار وقصص ورموز مقدسة عكست التقليد المسيحي لمئات السنين؟ هل يمكن أن يتعايش الإيمان مع ثقافة تنبض في إطار تشكيكي علمي؟ تلك أسئلة يجب أن يعالجها المسيحي في القرن الحادي والعشرين للاستجابة لمعضلة الحداثة بإيمان مشروع.

قدّم جايمس لوثر آدمز وطوماس ميكلسون تعريفاً صالحاً للتشريع: «إنه عملية يسعى من خلالها إلى أوضاع جديدة في المجتمع، أو الحفاظ على أوضاع قائمة، من خلال التدليل على قيم و/أو صفات متشاطرة على نحو كبير» . يفترض تشريع الإيمان المسيحي داخل الحداثة أن يتم المحافظة على

التركيبات الحالية بأي ثمن، أو أن يتم السعي إلى إيجاد أوضاع جديدة تعالج معضلات الحداثة وتلتقط جوهر الإنجيل.

يتمثل التحدّي الأول في وجه تشريع الإيمان المسيحي في اعتبار الكتب المقدسة مصدراً ديناميكياً للحياة البشرية. قال دونالد بلويتش» إنّ على المرء أن يعيد تقييم السلطة الإلهية وبإيحاء الإنجيل و«الاعتراف بها من جديد» . يتمثّل التحدي بالنسبة إلى المسيحيين الأفراد والمجتمع المسيحي في إعادة اكتشاف الرسالة الديناميكية الممكّنة الموجودة في الإنجيل. «وجِدت كلماتك والتهمتها، وتحولت كلماتك سروراً وابتهاجاً لقلبي؛ لأنني أدعى باسمك، يا رب، إله القربان المقدس» .

لا يزال الإنجيل يقدم كلمات يمكنها أن تحمل الفرح والسرور إلى أشخاص مبتلعين في «مجتمع معلْمن». تفترض المعضلات التي تنتجها الحداثة أن يملأ أحدهم أو شيء ما الفراغ الذي يتركه التحديث. يجب أن تسعى المهمة المسيحية إلى اكتشاف كيف أن كلمات الإنجيل الحية الإلزامية يمكنها أن تعطي أملاً لعالم يائس. يعتبر «لسلي نيوبغن» الالتزام المسيحي برسالة الأمل بيسوع المسيح في الإنجيل سامياً.

يتميّز الالتزام المسيحي بأنه التزام بمعتقد عن معنى التجربة البشرية’بالكامل’بكلّيتها، ولا سيما الاعتقاد بأنّ هذا المعنى يجب أن نجده في’شخص يسوع المسيح، الذي تجسّد وصُلب وقام وملكه على كل شيء. أقوم بهذا الالتزام كجزء من الإيمان، وبالاعتماد على مجتمع الذين عاشوا على هذا الإيمان منذ بدايته. إنّ المهمة التي أشارك فيها هي فعل هذا المجتمع المتواصل في عيش هذا الإيمان في مجال تجارب لا ينفكّ يتّسع .

عندما يتمكّن المرء من إعادة اكتشاف الطبيعة الديناميكية للإنجيل، يمكنه إعادة التأكيد على قيمة تفسير الإنجيل للعالم المعاصر. أقرّ إدوارد شيلوبيكس بمحاولات لبلورة هكذا تفسير. غير أنّ المشكلة لا تحل بسهولة.

نشأت التفسيرية الجديدة عن البحث عن وسيلة للمناداة برسالة الإنجيل لرجل القرن العشرين. مناداة ستبقى من جهة وفية لكلمة الله، وستسمح من جهة أخرى لتلك الكلمة بأن يكون لها صدى بطريقة لا تلتفّ على واقع حياته. الكل، منذ «بلتمان» الذي أخذ مشكلة التفسير على محمل الجد يوافق على تلك النية، ولكن ثمة اختلافات جمّة في الرأي حول المسارات التي يفترض اتباعها في حال ضرورة بلوغ مناداة معاصرة بالرسالة المسيحية الحقيقية .

على الرغم من أنّ المشكلة هي بلورة تفسير للإنجيل يقدم الرسالة الأبدية للكتابات المقدسة لعالم معلْمن، فالإيمان المسيحي لا يمكنه أن ينبش البذور القيّمة لتفسيرية الإنجيل من خلال الدفاع عنه على نحو تبريري، بل من خلال التحلي بالشجاعة للسماح «للخبر السار» بالخروج من النص لمواجهة الشرور المعاصرة التي ترفع في وجه مجتمع معلمن. لقد تحدّى «بيتر برجر» المجتمع المسيحي لكسب «قناعة جديدة وسلطة جديدة» لمواجهة الحداثة .

يبدو لي، وببساطة شديدة، أنّ الوقت حان لقول «كفى»! للرقص حول الجلد الذهبي للحداثة. منذ عشرين عاماً وحتى الآن ذهلنا السؤال «ما الذي’على الرجل المعاصر قوله للكنيسة؟»، لن أتردد كثيراً في الإجابة، فأقول «على الأرجح أنه لا يملك أن يقول أكثر مما قال إلى الآن». يمكننا أن نكون متأكدين من أنّ كواكب اجتماعية ثقافية ستظهر في حياتنا، وبعضها يرجّح أن’يناقض تماماً الكواكب البارزة الموجودة حالياً، وثمة من سيعتبرها حوادث’فدائية. قد نواجه زعماءً يؤمنون بعدة آلهة أو بعقيدة الحق الجديد الناجحة جداً أو بأنماط حياة جديدة مذهلة تظهر على سطح القمر، أو بحركات زهد تعصّبي بين الشباب. هل سيكون علينا، في كل حالة من الأحوال، أن نمرّ بالدوامة المملّة عينها من الحماسة الجامحة والشكوك الرصينة؟ فأنا بي ما يكفي من عالم الاجتماع لأهمس «نعم على الأرجح»، وما يكفي من عالم الأخلاق لآمل أن (على الأقل في المجتمع المسيحي) يكون ثمة من يدحض علم الاجتماع الخاص بي. فهم، على ما آمل، سيطرحون سؤالاً أكثر أهمية بكثير للأذكياء: « ما الذي على الكنيسة قوله للرجل المعاصر؟ » .

يتمثل التحدي في وجه المسيحية المعاصرة في السؤال الآتي: «ما الذي يقوله تفسير الإنجيل للشخص المعاصر وللمجتمع المُعصْرن؟»، على حسّ المجتمع المعاد اكتشافه والفقه السياقي المعاد اكتشافه النظر في صرخة العالم للعدالة.

3 ـ الإيمان والعدالة

تحاول العقائد السياسية الحديثة أن تبرز حقوق الكائنات الحيّة وكرامتها. غير أن الرأسمالية والشيوعية أنتجتا أجيالاً من الأشخاص الفاقدين للإنسانية. استطاعت تلك الأنظمة إلغاء الفقر والظلم من مجتمعاتها. وبات القمع معضلة مشتركة يختبرها ملايين حول العالم. هل يحمل الإنجيل كلمة «أمل» للذين استُغِلّوا وتلاعب بهم طغاة المجتمع والسياسة والاقتصاد؟ يفترض بالمجتمع المسيحي أن يُعيد اكتشاف القوة المحررة للإنجيل.

يمثل لاهوت التحرير حركة جائحة استحوذت على أجندة اللاهوت المعاصر. سال حِبر كثير على مواضيع درست أحياناً بشكل منتظم يسوع المسيح كمحرّر، وأحياناً أخرى ربطت بشكل عفوي اسم المسيح بعقيدة سياسية. اعتبر «خوان لويس سيغوندو» تركيز لاهوت التحرير على أنه «واجب القيام بمهمة استرجاع أصالة للإيمان المسيحي» . فاللاهوت والأمثلة العملية من الوضع الراهن في الغرب الاستعلائي العرقي كلّها أمور أنتجت ردود فعل متعددة من العالم الثالث الذي طالب بأن ينادي الإنجيل بالحرية لا بالعبودية. إذا كانت المجتمعات المسيحية في الغرب ستمارس مهاراتها في الاستماع، كما أشار برغر، عندها يمكن استنتاج ثلاث أمثولات من لاهوت التحرير: «الخبر السار» يحرّر؛ يجب أن يصبح المسيحيون مواطنين مسؤولين في العالم؛ ويحتاج المجتمع المسيحي إلى أن يعيد اكتشاف الشجاعة النّبوئية التي تحلّى بها علماء لاهوت التحرير .

يجب أن يعيد المجتمع المسيحي اكتشاف القوة المحررة لإنجيل يسوع المسيح: «إذا حملتم كلمتي، فأنتم حقاً تلاميذي، وستعرفون الحقيقة،’والحقيقة ستحرّركم... فإذا حرّركم الابن، ستكونون حقاً أحراراً» . أصرّ «هانس كونغ» على أنّ المسيحي لا يمكنه ممارسة الصدق في العزلة. فطالما «ينظر إليه ويختبر في ما يتعلق بكل مبادئ الإنسان الأساسية الأخرى -العدالة، الحذر... إلخ- سيفسد» . وصف ليوناردو بوف الحقيقة المحررة الممكنة التي وجدت في يسوع المسيح بأنها «نعمة تحرير» . تصف نعمة التحرير هذه المواجهة بين «إله يبذل نفسه وكائن حي يتصرّف على صورته ومثاله» . فالمواجهة بين إلهٍ يعطي وشخص معطاء يتلقّى تُظهر واقع أنّ الحقيقة التي وجدت في يسوع المسيح ليست محررة فحسب، بل منعشة فعلاً (تماماً كما أن موت المسيح التقريبي يظهر عمق محبة الرب).

تمنح حقيقة التحرير في يسوع المسيح أملاً لعالم بائس يائس. إذا كان ليسوع أي معنى وأهمية، فذلك يتمثل بعدم وجود ما نخشاه (على نحو بيّن من الأعداء: القانون والخطيئة والموت). قد يكون الخلق ناقصاً. ولكن إذا كان الخالق قد أرسل لنا ابنه، كمؤشر وسبب للمصالحة، الخلاص والبنوّة وفي اللحظة عينها التي فقدنا فيها أمل التطلّع إلى هكذا أمر، فعندها تتلاشى الأسباب المنطقية للخوف من المستقبل .

على المجتمع المسيحي (واللاهوت المسيحي) إعادة اكتشاف قوة إنجيل يسوع المسيح المحررة التحويلية.

في الواقع، أظهر الكثيرون من علماء لاهوت التحرير شجاعة كبرى في المناداة بالقوة المحررة للإنجيل. تعكس شجاعتهم النّبوئية في خضم أنظمة قمعية وشرور اجتماعية متأججة، الطبيعة الديناميكية التحويلية للإنجيل. أعلن بيتر برغر أن المجتمع المسيحي يجب أن يعيد اكتشاف سلطة رسالة

الإنجيل. ويجب ألا تنشأ تلك السلطة عن كبرياء استعلائي عرقي أو عن تكبّر، ولكن عن قيمة حقيقية سلطوية لرسالة الإنجيل بذاتها.

إنّها سلطة مَن وصلوا إلى نهاية تجربتهم الخاصة، وتوصلوا إلى قناعة بأنّ، مهما كان المقياس غير كامل، فقد فهموا بعض الحقائق المهمة عن حالة الإنسان .

يسمح الحوار للفرد المسيحي بفهم الأمل بيسوع المسيح بشكل أفضل. ولكن في مكان ما، على المجتمع المسيحي أن يعترف بأهمية مهمته التبشيرية المسيحية: أن نكون سفراء المسيح في العالم ونقوم بالخدمة الكهنوتية وننشر رسالة الرب التوفيقية في شخص يسوع المسيح . لا يسعى الحوار الذي نحتاج إليه اليوم إلى اكتشاف إيمان كوني عالمي سيكون مقبولاً من كل التقاليد الدينية؛ فالحوار الذي نحتاج إليه اليوم يحاول فهم المعضلات المشتركة التي تواجهها كل التقاليد الدينية، كي يفهم المجتمع المسيحي بشكل أفضل مهمته في إطار الحداثة.

على المسيحي في القرنين العشرين والحادي والعشرين أن يعيد اكتشاف قيمة تجلي الله في يسوع المسيح اللامتناهية. حان وقت الأصوات المسيحية النّبوئية ووقت إعادة التأكيد بأن «اللؤلؤة الثمينة» على عاتقنا . للكنيسة ما تقوله لعالم مُعلْمن! فقد اعتقد «بيتر برغر» «أنّ ما على المجتمع المسيحي قوله للعالم، هو دوماً نفسه في الجوهر » .

لا ننكر الوسائل الجديدة دوماً لإيصال القصة إلى آذان البشرية، الوسائل’المختلفة التي تسرد من خلالها أو المجموعة الكبيرة من الأسئلة التي قد تطرح على الرواة. فالمهم هو ببساطة أنّ جوهر الرسالة المسيحية سيبقى عينه إذا ما تصورنا أنّ إيصاله سيتم في مدافن أو في كاتدرائيات ثقافة دينية جديدة .

يتمنى كثيرون من الأشخاص العلمانيين الموزعين حول العالم سماع هذه القصة، بعيداً عن اللغة الاصطلاحية اللاهوتية التي تلوّن جمالها الحقيقي، وبعيداً عن السلوك الاستعلائي العِرقي الذي غالباً ما يعتمده راوي القصة. ثمة التزام أخير يجب القيام به للسماح للمجتمع المسيحي بتأدية مهمته: على الكنيسة أن تتحمّل مسؤولية خطاياها السابقة، وأن تلتزم بأن تكون عضواً مسؤولاً بين سكان العالم. لن يعود بمقدور الكنيسة أن تنسى على راحتها الأعمال الوحشية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمّ التغاضي عنها، إما بأفعال قامت بها الكنيسة، وإما بصمتها حيالها. على الكنيسة أن تقرّ كيف أنّ بحبوحة الغرب القائمة على استغلال العالم الثالث تشكّك بالرسالة الحيوية للإنجيل. يفترض هذا الالتزام ضمناً أن على المجتمع المسيحي أن يشعر بالانتماء بالكامل إلى أي إطار اجتماعي ثقافي .

فالمجتمع المسيحي لا يمكنه تنفيذ المهام التبشيرية المسيحية الموكلة إليه طالما لم ينفصل عن المؤسسات الاجتماعية السياسية الظالمة. في الواقع، يشكّل وجود التمييز العنصري في جنوب أفريقيا ، والاستغلال الاقتصادي من قبل الولايات المتحدة لدول العالم الثالث ، والخطر الدائم أبداً بتطوير عقلية «كنيسة دولة» في الولايات المتحدة عوائق علاقية تحول دون سماع الرسالة الجليلة والديناميكة والتحويلية للإنجيل .

يجب أن ينظر تشريع الإيمان المسيحي في القرنين العشرين والحادي والعشرين في التيارات المعاصرة في العالم التي قد تفترض أنّ عصراً جديداً من التحديث غير المكرَّس والتقدم قد ينجلي. فالانقلاب الحالي في الاتحاد السوفياتي، والارتفاع المفاجئ الحديث في أعداد «مناصري البيئة» بين سكان الولايات المتحدة، وتواصل ردود الفعل المعادية للغرب في العالم الثالث، كلّها أمور تشير إلى واقع أنّ العلمنة المؤسسية الموجودة في الغرب لم تعد قادرة على حل آثام المجتمع. وقد شكّلت حركة التمرد الشبابية في الستينيات، في الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، تحدّياً أمام التحول البيروقراطي للدولة العلمانية .

من مؤلفات
فضل الرحمن

Books

Avicenna’s De Anima . New York: Oxford University Press, 1959.

Avicenna’s Psychology . New York: Oxford University Press, 1952. (Reprinted, Westport: Connecticut by Hyperion Press, 1981).

Health and Medicine in the Islamic Tradition . New York: The Crossroad Publishing Company, 1987.

Intikhabat-I Makhtubat-I Shaykh Ahmad Sirhindi: Selected Letters of Sir Ahmad Sirhindi. Karachi: Iqbal Academy, 1968.

Islam. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Islam and Modernity. Publications of the Center for Middle Eastern Studies, no. 15. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Islamic Methodology in History. Karachi: Iqbal Academy, 1965.

Major Themes of the Qur’an. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Philosophy of Mulla Sadra Shirazi. Albany: State University of New York Press, 1976.

Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Articles

{Approaches to Islam in Religious Studies: A Review.} Approaches to Islam in Religious Studies. Ed. Richard Martin. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

{Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretive Note on the Composition of his System.} Harry Austryn Wolfson, Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday. Vol. II. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965.

{Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society.} International Colloquium. University of Punjab, 1857 - 1958, Papers. Lahore: Punjab University Press, 1960.

{The Concept of Hadd in Islamic Law.} Islamic Studies, 4, no. 3, September 1965, pp. 237-251.

{Concepts of Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period.} Islamic Studies, 1, no. 1, March 1962, pp. 5-21.

{Controversy Over the Muslim Family Laws Ordinance.} South Asian Politics and Religion. Ed. Donald Smith. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

{Currents of Religious Thought in Pakistan.} Islamic Studies, 7, no.1, March 1968, pp. 1-7.

{Divine Revelation and the Prophet.} Hamdard Islamicus, 1, no.2, Fall 1978, pp. 66-72.

{Dream, Imagination and 'Alam al-Mithal.} Islamic Studies, 3, no. 2, June 1964, pp. 167-180. (Required in The Dream and Human Societies, Ed. C. E. von Grunebaum and R. Caillois. CA: University of California Press, 1966.

{Economic Principles of Islam.} Islamic Studies , 8, no.1, March 1969, pp. 1-8.

{Elements of Belief in the Qur'an.} Literature of Belief: Sacred Scripture and Religion , Ed. Neal E. Lambert. Provo, UT: Brigham Young University, 1981.

{Essence and Existence in Avicenna.} Mediaeval and Renaissance Studies , 4, 1958, pp. 1-16.

{Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and Reality.} Hamdard Islamicus , 4, no.1, Spring 1981, pp. 3-14.

{The Eternity of the World and the Heavenly Bodies.} Essays on Islamic Philosophy and Science. Ed. George F. Hourani. Albany, New York: State University of New York, 1975.

{Evolution of Soviet Policy toward Muslims in Russia: 1917-1965.} Journal of the Institute for Muslim Minority Affairs, 1/2, 1979-1980, pp. 28-46.

{Functional Interdependence of Law and Theology.} Theology and Law: Second Giorgio Levi Della Vida Conference, 1969. Ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1971.

{The God-World Relationship in Mulla Sadra.} Essays on Islamic Philosophy and Science. Ed. George F. Hourani. Albany, New York: State University of New York, 1975.

{Ibn Sina.} A History of Muslim Philosophy. Vol. I. Ed. M. M. Sharif. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

{Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship. God and Creation: An Ecumenical Symposisum. Eds. David B. Burrell and Bernard McGinn. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.

{The Ideological Experience of Pakistan.} Islam and the Modern Age, 2, no. 4 November 1970, pp. 1-20.

{The Impact of Modernity on Islam.} Islamic Studies, 5, no. 2, June 1966, pp. 113-128. (Also in Religious Plurality and World Community. Ed. Edward J. Jurji. Leiden: E. J. Brill, 1969.

{Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu.} Islamic Studies, 6, no. 3, September 1967, pp. 205-224. (Reprinted as {Islamic Concept of State.} in Islamic in Transition: Muslim Perspectives. Eds. John J. Donahue and John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1982.

{L'Intellectus Acquistus in Alfarabi.} Giornale Critico della Filosofia Italiana, 3, 7, 1953, pp. 351-357.

{Internal Religious Developments in the Present Century Islam.} Journal of World History. 2, 1954-1955, pp. 862-79.

{Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; and Pakistan, the Reality.} Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality, Ed. C. M. Naim. Syracuse, New York: Syracuse University, 1979.

{Iqbal's Idea of the Muslim.} Islamic Studies, 2, no. 4, December 1963, pp. 439-445.

{Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspectives.} Hamdard Islamicus, 5, no. 4, Winter 1982, pp. 75-88. Reprinted in Healing and Restoration: Health and Medicine in the World's Religious Traditions. Ed. Lawrence E. Sullivan. New York: MacMillan Publishing Company, 1989.

{Islam and Medicine - A General Overview.} Perspectives in Biology and Medicine, 27, no. 4, Summer 1984, pp. 585-597.

{Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion.} Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam, Nigel Biggar, Jamie S. Scott and William Schweiker, eds. New York: Greenwood Press, 1986.

{Islam and the Constitutional Problem of Pakistan.} Studia Islamica, 32, 1970, pp. 275-287.

{Islam and the New Constitution of Pakistan.} Journal of Asian and African Studies 8, 1973, pp. 190-204. Reprinted in Contemporary Problems of Pakistan. Ed. J. Henry Korson. Leiden: E. J. Brill, 1974.

{Islam and the Problem of Economic Justice.} The Pakistan Economist, 24, August 1974, pp. 14-39.

{Islam: Challenges and Opportunities.} Islam: Past Influence and Present Challege, in honor of W. M. Watt. Eds. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Albany: State University of New York Press, 1979.

{Islam: Legacy and Contemporary Challenge.} Islamic Studies, 19, no. 4, Winter 1980, pp. 235-246. Reprinted in Islam in the Contemporary World. Ed. Cyriac Pullapilly. Notre Dame, IN: Cross Roads Books, 1980.

{Islam in Pakistan.} Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, 3, no. 4, 1985, pp. 34-61.

{Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative.} International Journal of Middle Eastern Studies, 1, 1970, pp. 317-333.

{Islamic Philosophy.} The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards. New York: MacMillan Publishing Company, 1967.

{Islamic Studies and the Future of Islam.} Islamic Studies: A Tradition and its Problems, Seventh Giorgio Della Vida Conference, 1979. Ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena Publications, 1980.

{Islamic Thought in the India-Pakistan Subcontinent and the Middle East.} Journal of Near Eastern Studies, 32, 1973, pp. 194-200.

{Islamization of Knowledge.} American Journal of Islamic Social Sciences, 5, 1988, pp. 3-11.

{Islam's Attitude Toward Judaism.} The Muslim World, 72, 1982, pp. 1-13.

{Law and Ethics in Islam.} Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference, 1983, in Honor of Fazlur Rahman. Ed. R. Hovannisian. Malibu, CA: Undena Publications, 1985.

{Law of Rebellion in Islam.} Islam in the Modern World, 1983 Paine Lectures in Religion. 8th Series. Ed. Jill Raitt. Columbia: University of Missouri-Columbia Press, 1983.

{Letter to the Editor.} The Pakistan Times. Lahore, December 25, 1967.

{The Message and the Messenger.} Islam: The Religious and Political Life of a World Community. Ed. Marjorie Kelly. New York: Praeger Publications, 1984.

{Mir Damad's Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran.} Journal of Near Eastern Studies, 39, 1980, pp. 139-150.

{Modern Muslim Thought.} Muslim World, 45, 1955, pp. 16-25.

{Modern Though in Islam.} Colloquium on Islamic Culture in Its Relation to the Contemporary World, September 1953. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953.

{Muhammad Iqbal and Ataturk's Reform.} Journal of Near Eastern Studies, 43, 1984, pp. 157-162.

{Mulla Sadra's Theory of Knowledge.} Philosophical Forum, 4, 1972, pp. 141-152.

{Muslim Attitudes toward Family Planning.} Unpublished Paper presented at Lahore Seminar in March, 1964.

{Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent.} Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 21, 1958, pp. 82-99.

{A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam.} Christian Faith in a Religiously Plural World. Eds. Donald G. Dawe and John B. Carmen. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978.

{My Belief-in-Action.} The Courage of Conviction. Ed. Phillip L. Berman. Santa Barbara, CA: Dodd, Mead & 38; Company, 1985.

{Notification of the Government of Pakistan.} Pakistan Gazette. July, 1961.

{The People of the Book and the Diversity of Religions.} Reprint of Appendix !! Of Major Themes of the Qur'an. Christianity Through Non-Christian Eyes. Ed. Paul J. Griffiths. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.

{Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca.} Studia Islamica, 43, 1976, pp. 5-24.

{The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam.} Journal of the University of Baluchistan, 1982. Reprinted in American Journal of Islamic Studies, 1, 1984, pp. 1-9 and in State Politics and Islam, Ed. Mumtaz Ahmad, Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1986.

{The Post-Formative Developments in Islam.} Islamic Studies, 1, no. 4, December 1962, pp. 1-23 and 2, no. 3, September 1963, pp. 297-316.

{The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man.} Islamic Studies, 6, no. 1, March 1967, pp. 1-19.

{The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem.} Islamic Studies, 6, no. 4, December 1967, pp. 317-326.

{A Recent Controversy over the Interpretation of Shura [in the Qur'an].} History of Religious. 20, no. 4, Winter 1977, pp. 289-301.

{The Religious Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra.} Islamic Studies, 16, no. 4, Winter 1977, pp. 289-301.

{Revival and Reform in Islam.} Cambridge History of Islam. Ed. P. M. Holt, et al., Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

{Riba and Interest.} Islamic Studies, 3, no. 1, March 1964, pp. 1-43.

{Roots of Islamic Neo-Fundamentalism.} Change in the Muslim World. Eds. Philip H. Stoddard, David C. Cuthell and Margaret W. Sullivan. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1981.

{Social Change and the Early Sunnah.} Islamic Studies, 2, no. 2, June 1963, pp.’159-203.

{Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era.} Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes. Ed. Donald P. Little. Leiden: E. J. Brill, 1976.

{Some Key Ethical Concepts of the Qur'an.} Journal of Religious Ethics, 2, 1983, pp. 170-185.

{Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors.} Journal of Religion, 64, no. 1, 1984, pp. 157-162.

{Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan.} Islam Studies, 6, no. 2, June 1967, pp. 103-120.

{Sources of Dynamism in Islam.} Al-Ijtihad, 15, no. 1, January 1978, pp. 53-64.

{Sources of Meaning of Islamic Socialism.} In Religion and Political Modernization , Ed. D. E. Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 1974.

{The Status of the Individual in Islam.} Islamic Studies , 5, no. 4, December 1966, pp. 319-330. Reprinted in The Status of the Individual in East and West, Report of the Fourth East-West Philosopher's Conference. Eds. Charles A. Moore and Aldyth V. Morris. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

{The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation.} Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia. Eds. Hanna Papanek and Gail Minault. Dehli: Chanakya Publications, 1982.

{The Status of Women in the Qur'an.} Women and Revolution in Iraq. Ed. Guity Nashat. Boulder, CO: Westview Press, 1983.

{Sunnah and Hadith.} Islamic Studies, 1, no. 2, June 1962, pp. 1-36.

{A Survey of Modernization of Muslim Family Law.} International Journal of Middle Eastern Studies, 11, 1980, pp. 451-465.

{The Thinker of Crisis - Shah Waliy Allah.} Pakistan Quarterly, 6, no. 2, 1956, pp. 44-48.

{Towards a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest.} New York University Journal of International Law and Politics, 12, no. 2, Fall 1979, pp. 219-225.

{Translating the Qur'an.} Religion and Literature, 20, 1988, pp. 23-30.

المراجع

Books

Abbott, Freeland. Islam and Pakistan. New York: Cornell University Press, 1968.

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt. London: Oxford University Press, 1933.

Ahmad, Aziz. Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964. London: Oxford University Press, 1967.

Ahmad, Aziz and G. E. Von Grunebaum, eds. Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

Ahmad, Hazrat Mirza Ghulam. Introduction to the Study of the Qur'an. London: The Ahmadiyya Movement in Islam, 1953.

________. The Teachings of Islam. Washington, DC: The Ahmadiyya Movement in Islam, 1953.

Ahmed, Akbar S. Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ahmed, Ishtiaq. The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan. Stockholm: University of Stockholm, 1985.

Albanese, Catherine. America: Religions and Religion. 3rd Ed. Belmont, CA: Wadsworth Publications, 1999.

'Ali, Syed Amir. The Spirit of Islam. Karachi: Pakistan Publishing House, 1978.

’Ali, A. Yusuf. The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary. Brentwood, MD: Amana Corporation, 1983.

Anderson, Gerald H. and Thomas F. Stransky, eds. Christ’s Lordship and Religious Pluralism. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981.

Arendt, Hannah. The Human Condition. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1959.

Argow, W. A. What Do Religious Liberals Believe. New York: The Antioch Press, 1950.

Arkoun, Mohammad. Pour une Critique de la Raison Islamique. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Babawayh, Muhammad Ibn ’Ali Ibn. A Shiite Creed. London: Oxford University Press, 1942.

Bach, Julie S. and Thomas Modl, eds. Religion in America. San Diego: Greenhaven Press, Inc., 1989.

Baeck, Leo. The Essence of Judaism. Tran. Irving Howe. New York: Schocken Books, 1948.

Bahadur, Lal. The Muslim League: History, Activities and Achievements. Agra: Agra Book Store, 1954.

Baha’u’llah and Abdul-Baha. The Bahai World Faith. Wilmette, IL: The Bahai Publishing Trust, 1952.

________. Gleanings From the Writings of Baha’u’llah. Wilmette, IL: The Bahai Publishing Trust, 1952.

Barret, David B. World-Class Cities and World Evangelization. Birmingham, AL: New Hope Publishers, 1986.

Bellah, Robert Neelly. Beyond Belief: Essays on Religion in a post-Traditional World. New York: Harper and Row Publishers, 1970.

Berger. Peter L. Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion. New York: Basic Books, Inc., 1977.

________. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1979.

________; Berger, Brigitte and Hansfried Kellner. The Homeless Mind Modernization and Consciousness. New York: Vintage Books, 1979.

________. ed. The Other Side of God: A Polarity in World Religions. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1981.

________. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1970.

________. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday Anchor Books, 1969.

________ and Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality: A Treatise In the Sociology of Knowledge. New York: Doubleday and Company, Inc., 1966.

Bloesch, Donald G. Essentials of Evangelical Theology. Vol. 1-2. New York: Harper and Row Publishers, 1979.

Boesak, Allan Aubrey. Walking on Thorns: The Call to Christian Obedience. Geneva: World Council of Churches, 1984.

Boff, Leonard. Liberating Grace. Tran. John Drury. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979.

________. Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time. Trans. Patrick Hughes. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978.

Borowitz, Eugene B. Choices in Modern Jewish Thought. New York: Behrman House, Inc., 1983.

________. Reform Judaism Today. New York: Behrman House, Inc., 1978.

Bosch, David Jacobus. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (American Society of Missiology Series, No. 16) Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

________. Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective. Atlanta: John Knox Press, 1980.

Brohi, A. K. Islam in the Modern World. Lahore: Islamic Book Foundation, 1981.

Bromley, David G. and Phillip E. Hammond, eds. The Future of the New Religious Movements. Macon, GA: Mercer University Press, 1987.

Buber, Martin. Between Man and Man. Tran. Ronald Gregor Smith. New York: The MacMillan Company, 1947.

________. Eclipse of God. New York: Harper and Brothers Publishers, 1952.

________. Hasidism. New York: Philosophical Library, 1948.

________. I-Thou. Tran. Ronald Gregor Smith. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

________. On Zion: The History of An Idea. New York: Schocken Books, 1973.

________. Tales of Hasidism: The Latter Masters. New York: Schocken Books, 1948.

Bulgakov, S. The Orthodox Church. London: Centenary Press, 1935.

Bultman, Rudolph. Kerygma and Mythos. Vol. 1-4. Hamburg: Reich, 1948-1955.

Campolo, Anthony. A Reasonable Faith, Responding to Securalism. Waco, TX: Word Books, 1983.

Caporale, Rocco and Gumelli, Antonino, eds. The Culture of Unbelief. Berkeley, CA: The University of California Press, 1971.

Carver, William Owen. The Course of Christian Missions. New York: Fleming H. Revell Company, 1939.

Costas, Orlando E. Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982.

________. The Church and Its Mission: A Shattering Critique From the Third World. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, Inc., 1974.

________. Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missiology in Mailine Protestantism. 1969-1974. Amsterdam: Rodopi, 1976.

Cox, Harvey. The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. New York: MacMillan Company, 1965.

________. The Silencing of Leornardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity. New York: Mayer Store Books, 1988.

Cragg, Kenneth. Counsels in Contemporary Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.

________. The House of Islam. Encino, CA: Dickenson Publishing Company, Inc., 1975.

Creemers, Wilhelmus H. M. Shrine Shinto After World War II. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Denny, Frederick M. An Introduction to Islam. New York: MacMillan Publishing Company, 1985.

de Gruchy, John W. The Church in South Africa. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979.

Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution. Syracuse: Syracuse University Press, 1985.

Diamond, Malcolm. Martin Buber: Jewish Existentialist. New York: Oxford University Press, 1960.

Dobson, Edward; Ed Hindson and Jerry Falwell. The Fundamentalist Phenomenon. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986.

________. In Search of Unity: An Appeal to Fundamentalists and Evangelicals. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985.

Dollar, George. The Fight for Fundamentalism. Sarasota, FL: Published by Author, 1983.

Donahue, John J. and John L. Esposito, eds. Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University Press, 1982.

Dumoulin, Heinrich, ed. Buddhism in the Modern World. New York, MacMillan Publishing Company, Inc., 1976.

Durkheim, Emile. The Division of Labor in Society . Tran. George Simpson. NewYork: MacMillan Publishing Company, Inc., 1961.

________. Elementary Forms of Religious Life . Tran. J. Swain. New York: MacMillan Publishing Company, Inc., 1961.

________. Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education . Trans. Everett K. Wilson and Herman Schnurer.

Ed. Everett K. Wilson. New York: Free Press of Glencoe, Inc., 1961.

________. Suicide . Trans. John A. Spaulding and George Simpson. New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1951.

Eliach, Yaffa. Hasidic Tales of the Holocaust . New York: Avon Books, 1982.

Eliade, Mircea. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion . Tran. Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1959.

Ellwood, Robert S. One Way: The Jesus Movement and Its Meaning . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1973.

Esposito, John L. ed. Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change . Syracuse: Syracuse University Press, 1980.

Esposito, John L. Islam and Politics . 4Žth Ed. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1998.

________. Islam: The Straight Path . New York: Oxford University Press, 1988.

________., ed. The Oxford History of Islam . New York: Oxford University Press, 1999.

________. Unholy War: Terror in the Name of Islam . New York: Oxford University Press, 2002.

________., ed. Voices of Resurgent Islam . New York: Oxford University Press, 1983.

Fichter, Joseph H. Alternatives to Mainline Churches . New York: Rose of Sharon Press, Inc., 1983.

Flannery, Austin., ed. Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents . Northport, New York: Costello Publishing Company, 1975.

French, R. M. The Eastern Orthodox Church . London: Hutchinson Press, 1951.

Freud, Sigmund. The Future of an Illusion . Tran. W. D. Rosbon-Scott. New York: Liveright Publishers, 1955.

Friedman, Maurice. Martin Buber: The Life of Dialogue . Chicago: University of Chicago, 1955.

Fromm, Erich. Escape From Reason . New York: Farrar and Rinehart, 1941.

________. The Sane Society . New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1955.

Fyzee, A. A. A. A Modern Approach to Islam . New York: Asian Publishing House, 1963.

Galanter, Marc., ed. Cults and New Religious Movements: A Report of the American Psychiatric Association . Washington, DC: American Psychiatric Association, 1989.

Gibb, H. A. R. Modern Trends in Islam . Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Gieger, Abraham. Judaism and Its History . Tran. Charles Neuburgh. New York: Bloch Publishing Company, 1911.

Gilkey, Langdon. Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language . Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1969.

Gillaume, Alfred. Islam . New York: Penguin Books, 1983.

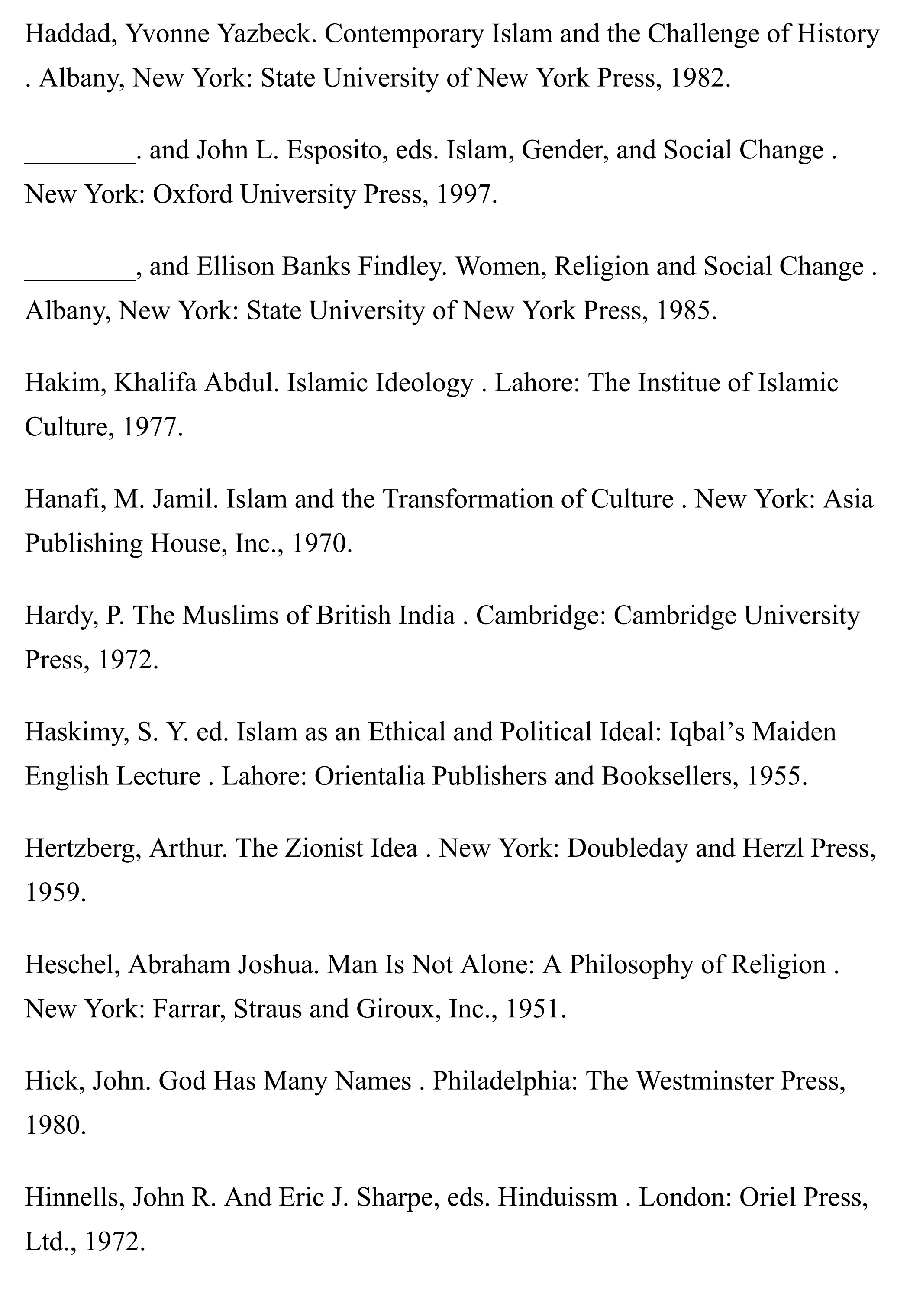
Glatzer, Nahum. Franz Rowenzweig: His Life and Thought . New York: Schocken Books, 1973.

Gogarten, Friedrich. DerMensch zwischen Gott und Welt . Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.

________. Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit . Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.

Griffin, Michael. Reaping the Whirlwind: The Taliban Movement in Afghanistan . London: Pluto Press, 2001.

Gutierrez, Gustavo. A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation . Tran. And Ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973.



Haddad, Yvonne Yazbeck. Contemporary Islam and the Challenge of History . Albany, New York: State University of New York Press, 1982.

________. and John L. Esposito, eds. Islam, Gender, and Social Change . New York: Oxford University Press, 1997.

________, and Ellison Banks Findley. Women, Religion and Social Change . Albany, New York: State University of New York Press, 1985.

Hakim, Khalifa Abdul. Islamic Ideology . Lahore: The Institue of Islamic Culture, 1977.

Hanafi, M. Jamil. Islam and the Transformation of Culture . New York: Asia Publishing House, Inc., 1970.

Hardy, P. The Muslims of British India . Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Haskimy, S. Y. ed. Islam as an Ethical and Political Ideal: Iqbal's Maiden English Lecture . Lahore: Orientalia Publishers and Booksellers, 1955.

Hertzberg, Arthur. The Zionist Idea . New York: Doubleday and Herzl Press, 1959.

Heschel, Abraham Joshua. Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion . New York: Farrar, Straus and Giroux, Inc., 1951.

Hick, John. God Has Many Names . Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

Hinnells, John R. And Eric J. Sharpe, eds. Hinduissm . London: Oriel Press, Ltd., 1972.

Hitti, Philip. History of the Arabs . London: MacMillan and Company, Ltd., 1960.

Hodgson, Marshall G. S. et al. The Venture of Islam . Vols. 1-3. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hoekendijk, Johannes Christian. The Church Inside Out . Ed. L. A. Haedemaker and Pieter Tijames. Tran. Issac C. Rottenberg. Philadelphia: Westminster Press, 1966.

Holt, P. M. et al. The Cambridge History of Islam . Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Hurley, Jennifer A. ed. Islam: Opposing Viewpoints . San Diego: Greenhaven Press, Inc. 2001.

Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam . London: Oxford University Press, 1934.

Izutusu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Quran . Montreal: McGill University Press, 1966.

Jameelah, Maryam. Islam and Modernism . Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1966.

________. Islam and Western Society. Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1978.

Jonsson, John N. A Call for Liberation From State Theology . Louisville, KY: Nilses, 1987.

________. Contemporary Socio-Political Issues and the Gospel . Louisville, KY: Nilses, 1985.

Judah, J. Stillson. Hare Krishna and the Counterculture . New York: Wiley and Sons, 1974.

Jung, Carl G. The Basic Writings of C. G. Jung . Ed. Violet Staub De Laszlo. New York: Random House, 1959.

Kaplan, Mordecai M. The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism . New York: Reconstructionist Press, 1960.

________. Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life . New York: Thomas Yoselfoff, 1957.

________. A New Zionism . New York: Theodor Herzl Foundation, 1935.

________. Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers . New York: Reconstructionist Press, 1966.

Kitagawa, Joseph M. Religion in Japanese History . New York: Columbia University Press, 1966.

Knitter, Paul F. No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions (American Society of Missiology Series, No. 7). Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.

Küng, Hans and Jürgen Moltmann, ed. Christianity among the World Religious . Edinburgh: T and T Clark, 1986.

________. Truthfulness: The Future of the Church. New York: Sheed and Ward, Inc., 1968.

Lee, Robert D. Overcoming Tradition and Modernity: A Search for Islamic Authenticity . Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Lester, Robert C. Theravada Buddhism in Southeast Asia . Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1973.

Lincolin, E. Eric. The Black Muslim Movement . Boston: Beacon Press, 1961.

Macquarrie, John. Existentialism . New York: Penguin Books, 1972.

Martin, David. A General Theory of Secularization . Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd., 1978.

________. The Dilemma of Contemporary Religion . Oxford: Basil Blackford and Mott, Ltd., 1978.

Marty, Martin E. The Modern Schism: Three Paths to the Secular . New York: Harper and Row Publishers, 1969.

Marx, Karl. Early Writings . Tran. And Ed. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill Book Company, 1963.

________. , and Engels, Frederick. The German Ideology . Ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers, 1970.

________. The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 . Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961.

Mawdudi, Sayyid Abul A’la. Capitalism, Socialism and Islam. Kuwait: Islamic Book Publishers, 1977.

________. Economic Problem of Man and Its Islamic Solution . Lahore: Maktaba Jama’at-i-Islami, 1955.

________. The Ethical View-Point of Islam . 2nd Ed. Lahore: Markazi Maktaba Jama'at-i-Islami. 1953.

________. Fundamentals of Islam . 5th ed. Lahore: Islamic Publications, Ltd., 1980.

________. Human Rights in Islam . Leicester: The Islamic Foundation, 1980.

________. Islam: Its Meaning and Message . London: Islamic Council of Europe, 1976.

________. Islamic Law and Constitution . Karachi: Jama'at-i-Islami Publications, 1955.

________. Islamic Way of Life . Tran. And Ed. Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967.

________. The Meaning of the Qur'an . Vol. 1-2. Lahore: Islamic Publications, Ltd., 1972.

________. Nationalism and India . Lahore: Maktaba-i-Jama'at-i-Islami, 1974.

________. Political Theory of Islam . Lahore: Islamic Publications Limited, 1960.

________. The Process of Islamic Revolution . Lahore: Maktaba Jama'at-i-Islami Pakistan, 1955.

________. A Short History of the Revivalist Movement in Islam . Tran. Al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publications, Ltd., 1972.

________. Towards Understanding Islam . 2nd ed. Tran. Khurshid Ahmad. Islamabad: Institute of Policy Studies, 1979.

________. Towards Understanding Islam . 5th ed. Tran. Abul Ghani. Lahore: Taryumanal Qur’an, 1954.

May, L.S. The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857 . Lahore: Muhammad Ashraf, 1970.

Mayers, Marvin K. Christianity Confronts Culture . Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1974.

Metz, Johannes Baptist. The Church and the World . New York: Paulist Press, 1965.

________. Theology of the World . Tran. William Glen-Doepel, New York: Herder and Herder, 1968.

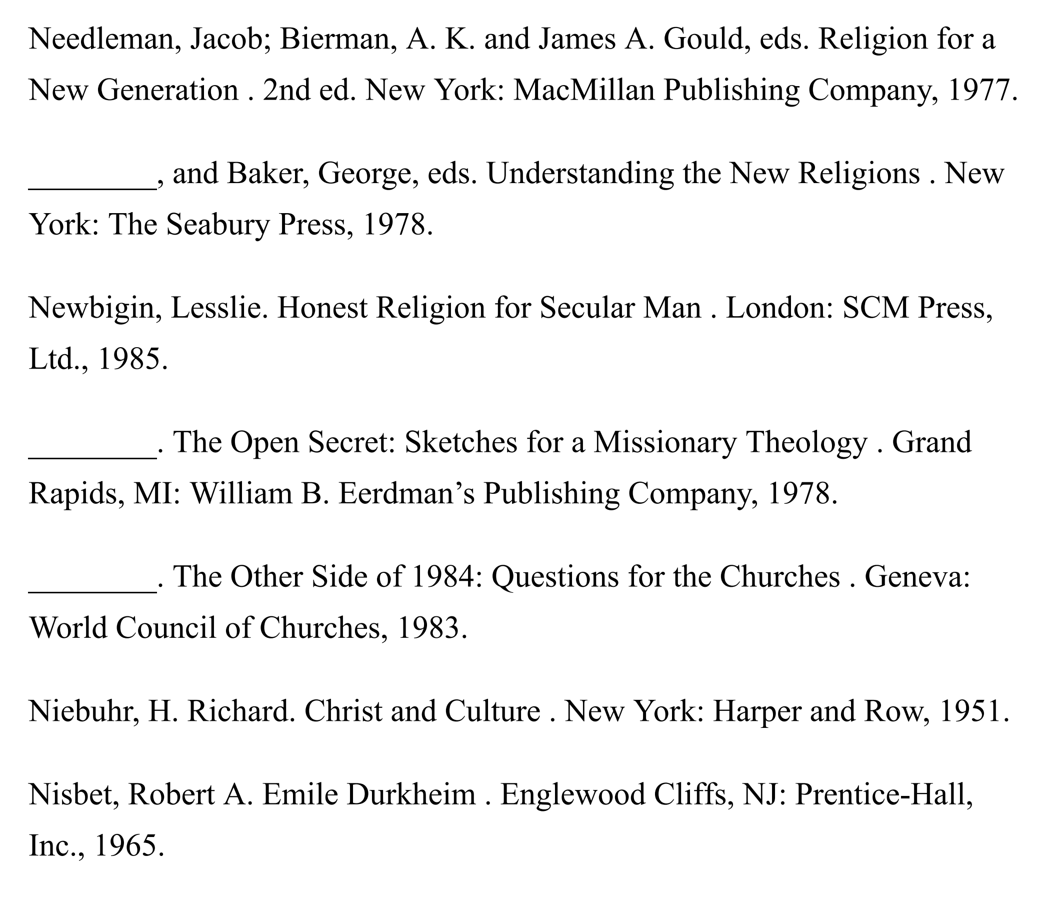
Mills, C. Wright. The Sociological Imagination . New York: Oxford University Press, 1968.

Miranda, Jose Porfirio. Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression . Maryknoll, New York: Orbis Books, 1974.

Moltmann, Jدrgen. The Experiment Hope . Tran. and Ed. M. Douglas Meeks. London: SCM Press, 1967.

________. Theology of Hope . Tran. James W. Leitch. London: SCM Press, 1967.

Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Life and Thought . Albany, New York: State University of New York Press, 1981.



Needleman, Jacob; Bierman, A. K. and James A. Gould, eds. Religion for a New Generation . 2nd ed. New York: MacMillan Publishing Company, 1977.

________, and Baker, George, eds. Understanding the New Religions . New York: The Seabury Press, 1978.

Newbigin, Lesslie. Honest Religion for Secular Man . London: SCM Press, Ltd., 1985.

________. The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology . Grand Rapids, MI: William B. Eerdman's Publishing Company, 1978.

________. The Other Side of 1984: Questions for the Churches . Geneva: World Council of Churches, 1983.

Niebuhr, H. Richard. Christ and Culture . New York: Harper and Row, 1951.

Nisbet, Robert A. Emile Durkheim . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1965.

Noss, John B. Man's Religions . 7th ed. New York: MacMillan Publishing Company, 1984.

Overmyer, Daniel L. Religions of China . San Francisco: Harper and Row Publishers, 1986.

Padilla, C. Rene. Mission Between the Times . Grand Rapids, MI: William B. Eerdman's Publishing Company, 1985.

Perwez, Ghulam Ahmad. Islam: A Challenge to Religion . Lahore: Idara Tulu-E-Islam, 1968.

Prabhavananda, Swami. Bhagavad-Gita As It Is . New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1968.

________. The Nector of Devotion . New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1970.

Proulx, G. Tradition et Protestantisme . Paris: Maison Maime, 1924.

Qureshi, Ishtiaq Husain. The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent . The Hague: The Netherlands: Mouton Company Publishers, 1962.

Radhakrishnan, Sarvepalli. Religion in a Changing World . London: George Allen and Unwin, Ltd., 1967.

Reines, Alvin J. Polodoxy: Explorations in a Philosophy of Liberal Religion . Buffalo, New York: Prometheus Books, 1987.

Robbins, Thomas. et al. ed. Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements . Chico, CA: Scholars Press, 1985.

Rosenthal, Erwin I. J. ed. Islam in the Modern National State . Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Rudolph, Lloyd I. and Susanne Hoeber Rudolph. The Modernity of Tradition: Political Development in India . Chicago: Univesity of Chicago Press, 1967.

Samartha, S. J. Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships . Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982.

Schilleceecks, Edward. God the Future of Man . Tran. N. D. Smith. New York: Sheed and Ward, 1968.

________. World and Church . New York: Sheed and Ward, 1971.

Segundo, Juan Luis. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth . Tran. and Ed. John Drury. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

________. Liberation of Theology . Tran. John Drury. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976.

Sider, Ronald J. ed. Cry Justice! The Bible Speaks on Hunger and Poverty . Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1980.

________. Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study . Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1977.

Simmel, Georg. The Sociological of Georg Simmel . Tran. and Ed. Kurt H. Wolf New York: The Free Press, 1950.

Simon, Arthur. Bread for the World . New York: Paulist Press, 1975.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: Selections, Book I . Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

Smith, Jane I. Islam in America . New York: Columbia University Press, 1999.

Smith, Wilfred Cantwell. Faith and Belief . Princeton: Princeton University Press, 1979.

________. Islam in Modern History . Princeton: Princeton University Press, 1957.

________. The Meaning and End of Religion . New York: Harper and Row, 1978.

________. Modern Islam in India . 2nd ed. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1946.

________. Pakistan as a Islamic State . Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1951.

________. Towards a World Theology. Philadelphia : Westminster Press, 1981.

Sobrino, Jon. Christology at the Crossroads: A Latin American Approach. Tran. John Drury. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1978.

________. The True Church and the Poor . Tran. Matthew J. O’’Connell. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984.

Stark, Rodney. Ed. Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers . New York: Paragon House Publishes, 1985.

Stob, Ralph. Are You a Traditionalist? Grand Rapids, MI: Calvin Theological Seminary, 1961.

Thompson, Laurence G. Chinese Religion: An Introduction . 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth, Inc., 1979.

Tibi, Bassam. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder . Berkeley: University of California Press, 1998.

Tillich, Paul. Systematic Theology . Vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Toynbee, Arnold J. Cities On the Move . New York: Oxford University Press, 1970.

Trueblood, Elton. The Incendiary Fellowhip . New York: Harper and Row, Publishers, 1967.

Tutu, Mpilo Desmond. Crying in the Wilderness . Ed. John Webster. London: Mowbray, 1986.

________. Hammering Swords into Ploughshares: Essays in Honor of Archbishop Mpilo Desmond Tutu . Eds. Buti TIhaggle and Itumeleng Mosala. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

________. Hope and Suffering: Sermons and Speeches . Ed. John Webster. London: Mowbray, 1986.

Van der Leeuw, Gerhadus. Religion in Essence and Manifestation . 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Verkuyl, Johannes. Contemporary Missiology: An Introduction . Tran. And Ed. Dale Cooper. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

Waugh, Earle H. and Denny, Frederick M. The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman . Atlanta: Scholars Press, 1998.

Weber, Max. Economy and Society . Eds. Guenther Ross and Claus Wittich. Trans. Ephraim Fischoff. Et al. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

________. Max Weber on Charisma and Institution Building . Ed. S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press. 1968.

________. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism . Tran. Talcott Parsons. New York: Charles Schribners Sons, 1958.

Wilson, John. Religion in American Society: The Effective Presence . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, inc., 1978.

Yogi, Maharishi Mahesh. The Science of Being and Art of Living . New York: New American Library, 1968.

________. Meditations of the Maharishi Mahesh Yogi . New York: Bantam Books, 1968.

Zernov, Nicholas. The Church of the Eastern Christians . London: S. P. C. K., 1942.

Articles

Abbott, Freeland. {The Jama'at-i-Islami of Pakistan.} The Middle East Journal . 11, No. 1 (Winter 1957), 37-51.

Adams, Charles. {The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims.} Essays on Islamic Civilization . Ed. Donald Little. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Adams, James Luther and Thomas Mikelson. {Legitimation.} Encyclopedia of Religion . Vol. 8. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Afsaruddin, Asma. {Book Review of The Shaping of an American IslamicDiscourse: A Memorial to Fazlur Rahman.} Journal of the American Oriental Society . 120, No. 4 (October-December 2000), pp. 679-681.

Ahmad, Mumtaz. {Parliament, Parties, Polls and Islam: Issues in the Current Debate on Religion and Politics in Pakistan.} American Journal of Islamic Social Sciences , 2, No. 1 (July 1985), 15-28.

Amon, Moshe. {Utopia and Counter-Utopias.} Modernity and Religion . Ed. William Nicholls. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier University, 1987.

Bakker, J. W. M. {Contemporary Buddhism in Indonesia.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Bechert, Heinz and Vu Duy-Tu. {Buddhism in Vietnam.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Beck, D. M. {Community of Goods.} The Interpreter's Dictionary of the Bible . Vol. 1. Nashville: Abingdon Press, 1980.

Bendix, Richard. {Modern Society.} American Sociology: Perspectives, Problems, Methods . Ed. Talcott Parsons. New York: Basic Books, Inc., 1968.

Berry, Donald L. {Fazlur Rahman: A Life in Review.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta:Scholar's Press, 1998.

Bhajjan, Sam V. {Asian Muslims in Britain: The Tension Between Modernism and Traditionalism.} Bulletin of the Christian Institutes of Islamic Studies . 7, No. 3-4 (July, December 1984), 3-10.

Bharati, Agehananda. {Hinduism and Modernization.} Religion and Change in Contemporary Asia . Ed. Robert F. Spencer. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Bird, Frederick. Charisma and Ritual in New Religious Movements.} Understanding the New Religions . Eds. Jacob Needleman and George Baker. New York: The Seabury Press, 1978.

Bowen, Donna Lee. {Interpretations of Family Planning: Reconciling Islamand Development.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Brown, Daniel. {The Triumph of Scripturalism: The Doctrine of Naskh and Its Modern Critics.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Chamupati, Pandit. {The Arya Samaj.} The Cultural Heritage of India: The Religions . Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1959.

Cohen, John. {Subjunctive Time.} The Voices of Time . Ed. J. T. Frazer. New York: George Braziller, Inc., 1996.

Cornell, Vincient J. {Fruit of the Tree of Knowledge.} The Oxford History of Islam . Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.

Dalmais, Irenee-Henri. {Sacralization and Secularization in the Eastern Church.} Sacralization and Secularization . Ed. Roger Auber. New York: Paulist Press, 1969.

Denny, Frederick. {Church/Sect Theory and Emerging North American Communities: Issues and Trends.} The Shaping of an American Islamic Dis-

course . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

________. {Fazlur Rahman: Muslim Intellectual.} The Muslim World . 79, No. 2 (April 1989), 91-101.

Dessouki, 'Ali E. Hillal. {Islamic Modernism.} Encyclopedia of Religion . Vol. 9. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Dumoulin, Heinrich. {Contemporary Buddhism in Korea.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Esposito, John L. {Contemporary Islam: Reformation or Revolution.} The Oxford History of Islam . Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.

________. {Islamic Values are Compatible with Western Values,} Islam: Opposing Viewpoints . Ed. Jennifer A. Hurley. San Diego: Greenhaven Press, Inc. 2001.

________. {Islamization: Religion and Politics in Pakistan.} Muslim World . 72 (April 1982), 95-106.

Fakhry, Majd. {Philosophy and Theology.} The Oxford History of Islam . Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.

Faris, Hani A. {Heritage and Ideologies in Contemporary Arab Thought: Contrasting Views of Change and Development.} Journal of Asian and African Studies . 21, No. 1-2 (1986), 89-103.

Fernando, Anthony. {Contemporary Buddhism in Sri Lanka (Ceylon).} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Haddad, Juliette. {Sacr¦ vie Quotidienne: Perspectives sur une Soci¦t¦ Arabo-Musulmante Moderne.} Social Compass . 29, No. 4 (1982), 311-333.

Haddad, Yvonne Yazbeck. {Muslims in the United States.} Islam: The Religion and Political Life of a Community . Ed. Marjorie Kelly. New York: Praeger Publications, 1984.

Hassan, Riffat. {Challengin the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective.} Muslim World . 91, No. 1/2 (Spring 2001), pp. 55-70.

________. {On Human Rights and the Qur'anic Perspective.} Journal of Ecumenical Studies . 19 (Summer 1982), 51-65.

________. {Equal Before Allah?: Woman-Man Equality in the Islamic Tradition.} Harvard Divinity Bulletin . 17, No. 2 (January-May 1987), 2-4.

Hathout, Hassan. {Fundamentalism in Afghanistan is Not Islamic.} Islam: Opposing Viewpoints . Ed. Jennifer A. Hurley. San Diego: GreenhavenPress, Inc. 2001.

Hick, John. {Religious Pluralism.} The World Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies . Ed. Frank Whaling. New York: Crossroad Publishing Company, 1986.

Hoffman, Valerie J. {Qur'anic Interpretation and Modesty Norms for Women.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Homerin, Th. Emil. {In the Gardens of al-Zahra': Love Echoes in a Poem by Ibn Zaydan.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Hori, Ichiro. {The Phenomenological Development of the Pure Land School in Japan.} Religious Studies in Japan . Ed. Japanese Association for the Religious Studies and the Japanese Organizing Committee of the NinthInternational Congress for the History of Religions. Tokyo: Maruzen Company, 1959.

Islam-Husain, Mahjabeen. {Islam Supports Gender Equality.} Islam: Opposing Viewpoints . Ed. Jennifer A. Hurley. San Diego: Greenhaven Press, Inc. 2001.

Jawed, Nasim Ahmad. {Religion and Modernity: Some Nineteenth and Twientieh-Century Indo-Pakistan Ideas.} Muslim World . 61 (1971), 73-89.

Jay, Robert R. {History and Personal Experience: Religious and Political Conflict in Java.} Religion and Change in Contemporary Asia . Ed. Robert F. Spencer. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Kerr, David A. {Muhammad: Prophet of Liberation-a Christian Perspective from Political Theology.} Studies in World Christianity . 6, No.2 (2000), pp. 139-175.

King, Winston L. {Contemporary Burmese Buddhism.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Kitagawa, Joseph M. and Frank Reynolds. {Therevada Buddhism in the Twentieth Century.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Lawrence, Frederick. {Political Theology.} Encyclopedia of Religion . Vol. 11. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

LeFevre, Perry D. {Islam: The Way of Commitment.} Chicago Theological Seminary Register . 80 (Fall 1990), 1-38.

Locke, John K. {Present-Day Buddhism in Nepal.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Malek, Mohammad Abdul. {The Islamic Doctrine of Jihad Does Not Advocate Violence.} Islam: Opposing Viewpoints . Ed. Jennifer A. Hurley. San Diego:Greenhaven Press, Inc. 2001.

Martin, Richard C. {Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Marty, Martin. {Fundamentalism as a Social Phenomenon.} Evangelicalism and Modern America . Ed. George Marsden. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986.

McDonough, Sheila. {Fazlur Rahman's Response to Iqbal.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Messer, Jeanne. {Guru Maharaj Ji and the Divine Light Mission.} The New Religious Consciousness . Eds. Robert W. Bellah and Charles Y. Glock. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

Metcalf, Barbara Daly. {Government by Islam: Pakistan and the Politics of Self-Esteem.} Worldview . 27, No. 9 (Spring 1984), 4-6.

Mujiiburrahman. {The Phenomenological Approach In Islamic Studies.} Muslim World . 91, No. 3/4 (Fall 2001), pp. 425-450.

Nag, Kalidas. {The Brahmo Samaj.} The Cultural Heritage of India: The Religious . Vol. 4. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1956.

Nagel, Tilman. {Das Wesen des Islamischen Fundamentalismus und sein Rolle in Die Gegenwant.} Kairos . 24, No. 1-2 (1982), 87-99.

Nasr, S. V. R. {European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States.} The Oxford History of Islam . Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.

Nasr, Seyyid Hossein. {Present Tendencies, Future Trends.} Islam: The Religion And Political Life of a World Community . Ed. Marjorie Kelly, New York: Praeger Publications, 1984.

________. {Reflections on Islam and Modern Thought.} Studies in Comparative Religion . 15, No. 3-4 (Summer, Autumn 1983), 164-176.

Nasr, Seyyid Vali Reza N. {Religious Modernism and its Echo in the Political Development of the Islamic World.} Hamdard Islam . 8, No. 3 (Autumn 1985), 3-41.

Nicholls, William. {Immanent Transcendence: Spirituality in a Scientific and Critical Age.} Modernity and Religion . Ed. William Nicholls. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier University, 1987.

Ozbudun, Ergun and E. Fuat Keyman. {Cultural Globalization in Turkey.} Many Globalization: Cultural Diversity in the Contemporary World . Eds. Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. New York: Oxford University Press, 2002.

Piazza, Thomas. {Jewish Identity and the Counterculture.} The New Religious Consciousness . Eds. Robert W. Bellah and Charles Y. Glock. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

Pratt, Henry J. {Bureaucracy.} Encyclopedia of Religion . Vol. 2. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company. 1987.

Pritchard, Linda K. {Religious Change in Nineteenth-Century America.} The New Religious Consciousness . Eds. Robert W. Bellah and Charles Y. Glock. Berkely, CA: University of California Press, 1976.

Raguin, Yves. {Buddhism in Taiwan.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Rayan, Samuel. {Theological Priorities in India Today.} Irruption of the Third World: Challenge to Theology . Eds. Virginia Fabella and Sergio Torres. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.

Reardon, Bernard M. {Christian Moderism.} Encyclopedia of Religion . Vol. 9. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Ricoeur, Paul. {Mythe et proclamation chez R. Bultmann.} Cahiers C. O. P. 8 (July 1967), pp. 18-34.

Rooy, Sidney H. {Christianity in Latin America.} Encyclopedia of Religion . Vol. 3. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Sacks, I. Milton. {Some Religious Components in Vietnamese Politics.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Shafiq, Muhammad. {Islamization of Knowledge: Philosophy and Methodology and Analysis of the Views and Ideas of Isma'il R al-Faruqi, Hossein Nasr and Fazlur Rahman.} Hamdard Islamicus . 18 (Autumn 1995), 63-75.

Shepard, William. {What is 'Islamic Fundamentalism?'} Studies in Religion . 17, No. 1 (Winter 1988), 5-26.

Smith, Huston. {Can Modernity Accommodate Transcendence?} Modernity and Religion . Ed. William Nicholls. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier University, 1987.

________. {Identification of the Problem: The Irenic Potential of Religion.} Religious Pluralism and the World Community . Ed. Edward J. Jurji. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1969.

Snellgrove, David L. {Tibetan Buddhism Today.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Sonn, Tamara. {Fazlur Rahman and Islamic Feminism.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

________. {Fazlur Rahman's Islamic Methodology.} Muslim World . 81 (July-October 1991), 212-230.

Stover, Dale. {Orientalism and the Otherness of Islam.} Studies in Religion . 17, No. 1 (Winter 1988), 27-40.

Stowasser, Barbara. {Gender Issues and Contemporary Quran Interpretaion.} Islam, Gender, and Social Change . Eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1997.

Stower, David M. {Modernization and Resistance: Theological Implications for Mission.} International Bulletin of Missionary Research . (October 1988), 146-151.

Steinberg, Milton. {Current Philosophies of Jewish Life.} The American Jew: A Composite Portrait . 2nd ed. Ed. Oscar I. Janowsky. New York: Harper and Brothers, 1932.

Syeed, Sayyid M. {Dissertations and Theses on Islam and Muslims.} American Journal of Islamic Social Sciences . 8, (Spring 1991), 379-390.

Tobey, Alan. {The Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holy Organization.} The New Religious Consciousness . Eds. Robert N. Bellah and Charles Y. Glock. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

Voll, John Obert. {Foundations for Renewal and Reform.} The Oxford History of Islam . Ed. John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1999.

Waardenburg, Jacques. {Observations on the Scholarly Study of Religions as Pursued in Some Muslim Countries.} Method & 38; Theory in the Study of Religion . 12, No. 1/2 (2000), pp. 91-110.

Waugh, Earle H. {Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity.} The Shaping of an American Islamic Discourse . Eds. Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. Atlanta: Scholar's Press, 1998.

Weblowsky, R. J. Zwi. {Eschatology.} Encyclopedia of Religion . Vol. 5. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Wei-ming, Tu. {The Confucian Tradition: A Confucian Perspective On Learning To Be Human.} The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies . Ed. Frank Whaling. New York: Crossroad Publishing Company, 1986.

Weiss, Anita M. {The Slow Yet Steady Path to Women's Empowerment in Pakistan.} Islam, Gender, and Social Change . Eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1997.

Welch, Holmes. {Buddhism in China Today.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Wilson, Bryan R. {Secularization.} Encyclopedia of Religion . Vol. 13. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Wilson, John F. {Modernity.} Encyclopedia of Religion . Vol. 9. Ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

________. {Modernity and Religion: A Problem of Perspective.} Modernity and Religion . Ed. William Nicholls. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier University, 1987.

Zago, Marcello. {Buddhism in Contemporary Laos.} Buddhism in the Modern World . Ed. Heinrich Dumoulin. New York: MacMillan Publishing Company, 1976.

Theses

Bayyum, Muhammad Ahmad. {The Islamic Ethic of Social Justice and the Spirit of Modernization.} Ph.D. dissertation, Temple University, 1976.

Chestnut, Robert. {Modernization, Nationalism and Religious Commitment.} Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1974.

Gros, John Jefferson. {The Problem of Modernization in Contemporary Social Theory.} Ph.D. dissertation, Fordham University, 1973.

Hamdun, Muhammad Ahmad. {Islamic Identity and the West in Contemporary Arabic Literature.} Ph.D. dissertation, Temple University, 1977.

Hassan, Mohammad Kamal. {Contemporary Muslim Religio-Political Thought inIndonesia.} Ph.D. dissertation, Columbia University, 1975.

Husein, Fatimah. {Fazlur Rahman's Islamic Philosophy.} M.A. thesis, McGill University, 1997.

Shafiq, Muhammad Malayam Shah. {State Islamicity in the 20th Century: A Case Study of Pakistan.} Ph.D. dissertation, Temple University, 1982.

الهوامش

Fazlur Rahman, Islam and Modernity (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 14.

بحسب اقتباس لدونالد لي بيري (Donald Lee Berry) في الفصل الخامس من هذا الكتاب الذي وُضِع له التمهيد أعلاه.

Sarvepalli Radhakrishnan, Religion in a Changing World (London: George Allen and Unwin Ltd, 1967), pp. 15-16.

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion (New York: Basic Books, Inc., 1977), p. 70

{See Donald L. Berry, {Fazlur Rahman: A Life in Review

للاطّلاع على خمس مساهمات محدّدة قدّمها فضل الرحمن لحقل الدراسات الإسلامية في:

Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh (eds.), The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars Press, .1998), p. 40

Frederick M. Denny, {Fazlur Rahman: Muslim Intellectual,} The Muslim .World , LXXIX, no. 2, April, 1989, pp. 100-101

Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} in Phillip L. Berman (ed.), The .Courage of Conviction (New York: Dodd, Mead & 38; Co., 1985), p. 159

Amsa Afsaruddin, {Review of Shaping of An American Islamic Discourse} in Ealre Waugh and Frederick Denny (eds.), Journal of the American Orient-.al Society , 120, no. 4, October-December 2000, p. 679

تُرجِم العديد من أعمال فضل الرحمن إلى لغات أخرى إلى جانب الإنكليزية والأردية، لغته الأم. فقد تُرجِم كتابه « الإسلام » إلى اللغات الأندونيسية، والصربية-الكرواتية، والتركية؛ وتُرجِم كتابه Ma-jor Themes of the Quran and Islamic Methodology in History (مواضيع أساسية في القرآن والمنهجية الإسلامية في التاريخ) إلى اللغتَين الأندونيسية والتركية؛ وكتابه Islam and Modernity (الإسلام والحداثة) هو الآن قيد الطباعة باللغة الأندونيسية. يمكن إيجاد لائحة بهذه العناوين باللغات التي صدرت فيها في كتاب:

Frederick M. Denny and Earle H. Waugh (eds.), The Shaping of an American .Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman , pp. 268-269

كان ريتشارد مارتن أقلّ اقتناعاً بمساهمة فضل الرحمن في حقل الدراسات الدينية الأوسع، وهذا ما ظهر في كتابه:

Richard Martin, {Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religions Appraisal} in Frederick M. Denny and Earle H. Waugh (eds.), The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. 246-247.

إنصافاً لفضل الرحمن، انتقد المقاربة الظواهرية لأنه اعتبرها غير انتقادية للدوائر الداخلية، وغالباً ما تتعاطى مع الموضوع من منظار غير تاريخي. انظر:

Mujiburrahman, {The Phenomenological Approach in Islamic Studies,} in Muslim World , 91, no. 1/2 (Fall 2001), p. 437.

Hannah Arendt, The Human Condition (Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1959), p. 225.

See John F. Wilson, {Modernity,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 9, pp. 17-22; and John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} in William Nicholls (ed.), Modernity and Religion (Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier University Press, 1987), pp. 9-18.

John F. Wilson, {Modernity,} p. 18.

Richard Bendix, {Modern Society,} in Talcott Parsons (ed.), American Sociology: Perspectives, Problems, Methods (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1968), p. 275.

John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} p. 10.

.Ibid

ربما يشير استخدام ويلسون الحصري لكلمة «تحديث» إلى تحديث تقليد ديني عند الإشارة إلى برنامج اجتماعي أو سياسي متّسم بالوعي الذاتي.

Peter Berger, Brigitte Berger and Hanfried Kellner, The Homeless Mind: .Modernization and Consciousness (New York: Vintage Books, 1974), p. 9

.Ibid

Robert Neelly Bellah, Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Tradition-.al World (New York: Harper &38; Row Publishers, 1970), p. 64

.Ibid , pp. 72-73

.Ibid

للاطّلاع على نقاش دقيق عن الحداثة المسيحية، انظر مقال برنارد إم جي ريردون:

Bernard M. G. Reardon, {Christian Modernism} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), .vol. 9, pp. 7-14

انظر الفصل الثالث عشر من:

Fazlur Rahman, Islam , 2Žnd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979); and Ali E. Hillal Dessouki, {Islamic Modernism,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 9, pp. 14-17

.John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} p. 10

.John F. Wilson, {Modernity,} p. 19

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 70

Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, The Modernity of Tradition: Political Development in India (Chicago: University of Chicago Press, .1967), pp. 3-14

.Ibid , p. 3

تشمل بعض الاختلافات ما يأتي: تفترض «الحداثة» أن الالتزامات الكونية والسلوكيات الكوزموبوليتية تحلّ مكان الروابط المحلية ووجهات النظر الضيّقة؛ وأن حقائق الفائدة والحسابات والعلوم تتقدّم على حقائق العواطف والمقدّس وغير العقلاني؛ وأن الفرد وليس المجموعة، هو الوحدة الأساسية في المجتمع والسياسة؛ وأن الجمعيات حيث يعيش الإنسان ويعمل تستند إلى الخيار وليس إلى عامل الولادة؛ وأن التحكّم وليس الحتمية هي التي توجّه سلوك الإنسان حيال البيئة المادّية والبشرية؛ وأن الهويّة تُختار وتُنجَز، ولا تُنسَب إلى أحد ولا تؤكَّد؛ وتفترض الحداثة فصل العمل عن العائلة ومكان الإقامة والمجتمع في المنظّمات البيروقراطية؛ وتأخير الرجولة فيما يستعدّ الشابّ لمهامها ومسؤوليّاتها؛ وأنّ العمر، حتى عندما يمتدّ طويلاً، يسلّم جزءاً كبيراً من سلطته للشباب، وأن الرجال يسلّمون بعضاً من سلطتهم للنساء؛ وأن البشرية تكفّ عن العيش والوجود كأعراق منفصلة عبر وعي بشريّتها المشتركة في المجتمع والسياسة؛ وأن الحكومة تكفّ عن كونها تجسيداً لقوى فوق الإنسان وخارج متناول الناس العاديين عبر الاستناد إلى المشاركة والموافقة والمساءلة العامة.

Bassam Tibi, The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New .World Disorder (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 24

نتطرّق إلى السجال بين الرجلَين في الفصل الثالث من الكتاب.

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , pp. 70-80

.Ibid , pp. 71-72

See Karl Marx, The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961); and Karl Marx and Frederick Engels, C. J. Arthur (ed.), The German Ideology (New York: International Publishers, 1970).

.Karl Marx, The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 , p. 69

Karl Marx and Frederick Engels, C. J. Arthur (ed.), The German Ideology , .p. 25

.(Emile Durkheim, Le Suicide: Etude de Sociologie (Paris: Felix Alcan, 1895

وقد ترجمه جون أيه سبولدينغ وجورج سيمبسون إلى الإنكليزية:

John A. Spaulding and George Simpson, Suicide (New York: The Free Press .(of Glencoe, Inc., 1951

Emile Durkheim, On Institutional Analysis , Mark Traugott (trans. & 38; ed.) .((Chicago: University of Chicago Press, 1978

Emile Durkheim, Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education , Everett K. Wilson and Herman Schnurer (trans.), Everett K. Wilson (ed.) (New York: Free Press of Glencoe, Inc., .(1961

Max Weber, Economy and Society , Guenther Ross and Claus Wittich (eds.), Ephraim Fischoff et al. (trans.) (Berkeley, California: University of California Press, 1978), p.’1401.

Eric Fromm, The Sane Society (New York: Holt, Rinehart and Winston, .Inc., 1955), p. 126

أفرد جون ف. ويلسون قسماً عن البرقرطة والدين في مقاله:

;John F. Wilson, {Modernity,} p. 20

لكن هنري ج. برات كتب مقالاً ممتازاً يناقش فيه تأثير البيروقراطية في المؤسّسات الدينية المعاصرة. انظر:

Henry J. Pratt, {Bureaucracy} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 2, pp. .568-571

See Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism , Talcott Parsons (trans.) (New York: Charles Scribner's Sons, 1958); and S. N. Eisenstadt (ed.), Max Weber on Charisma and Institution Building (Chicago: .(University of Chicago Press, 1968

Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel , Kurt H. Wolff, (trans. & .38; ed.) (New York: The Free Press, 1950), p. 7

كلمة «تشرّد» مستمدّة من:

Peter Berger, Brigitte Berger and Hanfried Kellner, The Homeless Mind: .Modernization and Consciousness

.Ibid , p. 9

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 72

يتحدّث شوستاك عن سبعة أنواع من المدن ستكون موجودة في القرن الحادي والعشرين: مدينة النزاع (سوف تشمل المدن الأميركية في الشمال الشرقي والغرب الأوسط)؛ و المدينة السلكية (ستشمل المدن التي تزدهر في مجال الاتّصالات وتكنولوجيا المعلومات مثل هونغ كونغ وسان أنطونيو في تكساس)؛ و مدينة الجوار (التي تتألّف من العديد من المجتمعات المحلية، وعندما تكون هناك حاجة إلى أعمال ترميم، يقوم بها عادةً مالِكون أفراد، مثل سياتل وبولدر في كولورادو)؛ و

المدينة المناطقية (التي تتألّف من العديد من المناطق ذات الحكم الذاتي بدلاً من كيان موحَّد مثل ميامي)؛ و مدينة الترفيه (التي تؤمّن التسلية والترفيه لكل الأعمار، ولا سيما للمتقاعدين، مثل رينو وبالم بيتش). انظر مقال شوستاك (Shostak) في:

G. Gappert and R. V. Knight, Cities in the 21Žst Century .(Beverly Hills, California: Sage Publications, 1982), pp. 69-93

كتب ديفيد ب. باريت العديد من الأعمال المهمّة عن التمدين من وجهة نظر إرسالية مسيحية، منها:

David B. Barrett, World-Class Cities and World Evangelization (Birming- .(ham, Alabam: New Hope Publishers, 1986

انظر مقال تشارلز تيلي (Charles Tilly) عن التمدين في:

Talcott Parsons (ed.), American Sociology: Perspectives, Problems, Methods ;(New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1968), pp. 75-89

قدّم جون ن. جونسون ورقة ممتازة غير منشورة عن التمدين بعنوان:

{.Ferment in the Cities of Developing Countries: A Missions Concern}

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theolo- .(gical Perspective (New York: MacMillan Company, 1965

.Ibid , p. 47

Peter Berger, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of .the Supernatural (Garden City, New York: Anchor Books, 1970), p. 22

.Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel , pp. 409-424

See Arnold J. Toynbee, Cities on the Move (New York: Oxford University .(Press, 1970

من المصادر الممتازة عن وجهة النظر المسيحية حول التعدّدية:

Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky (eds.), Christ's Lordship and Religious Pluralism (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981); Paul F. Knitter, No other Name? (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985); Wilfred C. Smith, Towards a World Theology (Philadelphia: Westminster Press, 1981).

للاطّلاع على مصدر ممتاز عن وجهة نظر دينية شرقية حول التعدّدية، انظر:

Sarvepalli Radhakrishnan, Religion in a Changing World.

ومن المصادر الجيدة الأخرى عن التعدّدية:

S. J. Samartha, Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982).

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective , p. 3.

Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (New York: Doubleday and Company, Inc., 1966), p. 125.

انظر أيضاً للمزيد من النقاش عن موضوع التعدّدية:

Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion ((New York: Doubleday and Company, Inc., 1967).

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion , p. 73.

Ibid.

Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind: The Renewas of God Language .(Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1969), p. 55

.Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism , p. 48

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 73

See Marvin K. Mayers, Christianity Confronts Culture (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1974); and John Cohen, {Subjunct-ive Time} in J. T. Fraser (ed.), The Voices of Time (New York: George .Braziller, Inc., 1966), pp. 257-275

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 74

.Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel , pp. 412-413

.John F. Wilson, {Modernity,} p. 20

للاطّلاع على مقدّمة ولمحة موجزة عن عبارة «الإيمان بالأخرويات»، انظر:

R. J. Zwi Weblowsky, {Eschatology} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 5, pp. .148-151

يشدّد برغر على أن إنكار الموت هو من سمات المجتمع المعاصر كنتيجة للعولمة في:

Peter Berger, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of .the Supernatural , pp. 74-75

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 75

شدّد على أن التشخّص الذي تولّده الحداثة كان (ولا يزال) «موقفاً مضادّاً غير مسبوق للفرد والمجتمع.».

.Ibid

تأكيداً على كلامه، قال برغر إن المجتمعات الغربية هشّة بصورة خاصّة أمام هذه المعضلة التناقضية.

Robert A. Nisbet, Emile Durkheim (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1965), pp. 9-10.

Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel , p. 64.

Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: Selections, Book (Chicago: Henry Regnery Company, 1953).

نُشِر كتاب سميث أوّل مرّة في العام 1776.

Robert Bellah, {New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity} in Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 335.

.Ibid

Ibid , p. 349.

.Ibid

Carl G. Jung, The Basic Writings of C. G. Jung , Violet Staub De Laszlo (ed.) (New York: Random House, 1959), p. 144; and see also {Two Essays o Analytical Psychology,} in Collected Works , R. F. C. Hull (trans.) (New York: The Bolligen Foundation, 1953), Bollingen Series XX, vol. 7.

.Ibid

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 75

.Ibid , p. 76

Emile Durkheim, The Division of Labor in Society , George Simpson (trans.) .(New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1933), pp. 203-204

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 76

.Ibid , p. 77

Peter Berger, The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation (Garden City, New york: Anchor Press, 1979), pp. 10-15.

تحتوي موسوعة الدين The Encyclopedia of Religion على العديد من المقالات الممتازة التي تمنح القارئ لمحة عامة عن لاهوت التحرير والحاجة إلى التقنين، انظر:

James Luther Adams and Thomas Mikelson, {Legitimation,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 8, pp. 499-509; Sidney H. Rooy, {Christianity in Latin America,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 3, pp. 387-399; and Frederick Lawrence, {Political Theology} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 11, pp. .404-408

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p . 78

تطول لائحة الكتّاب الذين رفعوا لواء قضيّة الحرّية أو التحرير (حتى في الأعوام الثلاثين الأخيرة)؛ لكنني أودّ تعداد بعض كتّاب التحرير البارزين. كتب جيمس إيتش كون وغايرود س. ويلمور الكثير عن لاهوت التحرير عند السود. ولدى آلن بوساك وديسموند توتو كمٌّ كبير من الكتابات عن الوضع في جنوب أفريقيا. إلى جانب كتابات روزماري روثر، تُقدِّم راشل كونراد وليتي م. راسل نظرة نسوية إلى لاهوت التحرير. ولأميركا اللاتينية حصّة كبيرة من لاهوتيي التحرير الذين يشملون كتّاباً كاثوليكيين وبروتستانتيين على السواء. من اللاهوتيين الكاثوليك: غوستافو غوتييريز (البيرو)، وخوان لويس سيغوندو (الأوروغواي)، وسيغوندو غاليليا (تشيلي)، وخوسيه ميراندا (المكسيك)، وهيوغو أسمان وليونارد بوف (البرازيل)، وجون سوبرينو (السلفادور)، وإنريكي دوسيل (الأرجنتين). ومن اللاهوتيين البروتستانت: خوسيه ميغيز بونينو (الأرجنتين)، وروبن ألفز (البرازيل)، وسرجيو آرسي (كوبا).

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 77

Erich Fromm, Escape From Freedom (New York: Farrar and Rinehart, .(1941

.John Macquarrie, Existentialism (New York: Penguin Books, 1972), p. 170

C. Wright Mills, The Sociological Imagination (New York: Oxford .University Press, 1959), p. 175

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 78

Bryan R. Wilson, {Secularization,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), vol. 13, p. 159; and see Robert Neelly Bellah, Beyond Belief: Essays on Religion in a .Post-Traditional World , p. 4

Mircea Eliade, The Sacred and the Profane , Willard R. Trask (trans.) (New .York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1959), p. 13

نجد مفهوم رودولف بولتمان عن نزع الأساطير في:

Hans Bartsch (ed.), Kerygman und Mythos (Hamburg: Reich, 1948-1955), .vols. 1-4

.Bryan R. Wilson, {Secularization,} p. 160

See David Martin, A General Theory of Secularization (Oxford: Basil Black-.(well and Mott, Ltd., 1978

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective , p. 17; see also Friedrich Gogarten, Verhangnis und Hoffnung der Neuezeit (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953); and Der .(Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theolo-.gical Perspective , p. 17

Ibid , p. 21; see also Johannes Metz, Theology of the World , William Glendoepel (trans.) (London: Burns and Oates, Ltd., 1969); The Church and World , William Glen-Doepel (trans.) (New York: Herder and Herder, 1968); and Edward Schillebeeckx, World and Church , N. D. Smith (trans.) (New .(York: Sheed and Ward, 1971

Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind: The Renewas of God Language , .pp. 31-32

.Bryan R. Wilson, {Secularization,} p. 160

See Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion , pp. 108-109; and Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in .Society, Politics, and Religion , p. 78

.Bryan R. Wilson, {Secularization,} p. 159

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theolo-
.gical Perspective , pp. 18-21

Paul Ricoeur, {Mythe et proclamation chez R. Bultmann,} in Cahier du
.Centre Protestant de l'Ouest , n. 8, July 1967, p. 28

Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theolo-
.gical Perspective , p. 36

.Ibid , p. 268

Rocco Caporale and Antonio Gromelli (eds.), The Culture of Unbelief
.(Berkeley: The University of California Press, 1971), p. 8

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and
.Religion , p. 78

أشار برغر إلى المفهوم نفسه في الفصول 5-7 في:

.Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion

انظر المقالات الآتية في الحداثة والدين :

Immanent Transcendence: Spiritually in a Scientific and Critical Age,} in}
William Nicholls (ed.), Modernity and Religion (Waterloo, Ontario, Canada:
Wilfred Laurier University Press, 1987), pp. 167-187; and Huston Smith,
.{Can Modernity Accommodate Transcendence,} pp. 154-166

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and
.Religion , p. 79

.Ibid

انظر المقالات الآتية لفضل الرحمن للاطّلاع على المشاكل التي واجهتها باكستان في إعداد دستور حاول استيعاب الابتكارات التكنولوجية في الغرب مع الحفاظ على قيم إسلامية قويّة:

Islam and the Constitutional Problem of Pakistan,} Studia Islamica , 32,} 1970, pp. 275-287; {The New Constitution of Pakistan,} Journal of Asian and African Studies , 8, 1973, pp. 190-204; {Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu,} Islamic Studies , 6, no. 3, September 1967, pp. 205-224; and {The Ideological Experience of Pakistan,} Islam .and the Modern Age , no. 4, November 1970, pp. 1-20

Fazlur Rahman, {Islam: Challenges and Opportunities,} in Islam: Past Influence and Present Challenge , Alford T. Welch and Pierre Cochia (eds.) (New .York: State University of New York Press, 1979), pp. 315-330

See Fazlur Rahman, {The Status of the Individual in Islam,} Islamic Studies , 5, no. 4, December 1966, pp. 319-330; Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan,} Islamic Studies, 6, no. 2, June 1967, pp. 103-120; and {Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society,} in International Islamic Colloquium, University of .(Punjab, 1957-1958, Papers (Lahore: Punjab University Press, 1960

See Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of Ummah in .Islam,} in American Journal of Islamic Studies , 1, 1984, pp. 1-9

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 158

Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London: Oxford University Press, 1934.)

أشارت شيلا مكدونو إلى الطبيعة الديناميكية لتعابير إقبال الشِّعرية وتأثير هذه القصائد في فضل الرحمن في:

Sheila McDonough, {Fazlur Rahman's Response to Iqbal,} in Frederick M. Denny and Earle H. Waugh)eds.(, The Shaping of an American Islamic Discourse; A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. .67-68

ونجد تأكيداً مماثلاً في مقال إميل هومرين:

Emil Homerin, {In the Gardens of Al-Zahr?': Love Echoes in a Poem by Ibn Zayd?n,} in Frederick M. Denny and Earle H. Waugh (eds.), The Shaping of an American Islamic Discourse; A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: .Scholars Press, 1998), p. 215

Fazlur Rahman, {Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu,} p. 205; See also Fazlur Rahman, {Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion,} in Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam , Nigel Biggar, Jamie S. Scott and William Schweiker (eds.) (New York: Greenwood Press, 1986), pp. .153-165

Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} in The .Pakistan Economist , 24, August 1974, p. 14

انظر الفصل الرابع من كتاب فضل الرحمن الإسلام والحداثة (Islam and Modernity) ، للاطّلاع على نقاش موجز حول إعادة البناء المنهجية لكل من هذه الاختصاصات الإسلامية، وحول الآفاق المستقبلية للإسلام.

Fazlur Rahman, {The Impact of Modernity on Islam,} in Religion Pluralism and World Community , Edward J. Juri (ed.) (Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. .248-262

Fazlur Rahman, {Islam: Challenges and Opportunities,} in Islam: Past Influence and Present Challenge , p. 330.

Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 159.

Fazlur Rahman, in Phillip L. Berman (ed.), The Courage of Conviction (New York: Dodd, Mead & 38; Co., 1985), p. 159.

تُكتَب كلمة «قرآن» بالإنكليزية بطرق مختلفة أكثرها شيوعاً Quran و Qur’an و Koran . وقد اخترتُ Qur’an كما ترد في النسخة الإنكليزية من الكتاب) لأنها الأقرب إلى الكلمة العربية، ولأن معظم الكتّاب المسلمين، بمن فيهم فضل الرحمن، يكتبونها بهذه الطريقة في معظم الأحيان.

عرض فضل الرحمن نقاشاً ممتازاً عن تفسير القرآن في:

Fazlur Rahman, Islam and Modernity.

وقد ناقش المشاكل التي تنطوي عليها بعض التقاليد الإسلامية التاريخية لتفسير القرآن، كما تطرّق إلى النظرية التفسيرية الغربية.

غالباً ما تُستعمَل لفظة «كلام» للإشارة إلى فقه منهجي أو ديالكتي محدّد (أي الأشعرية أو المعتزلة).

Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 1.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 7.

Ibid.

ينقل الحديث معلومات عمّا قاله النبي وفعله ووافق أو اعترض عليه، وكذلك معلومات عن الصحابة. لكل حديث جزءان: المتن، أي النص الأساسي، والإسناد الذي يذكر أسماء الرواة ويدعم النص. يُترجِم فضل الرحمن لفظة «حديث» بـ (tradition) أي تقلي.

انظر الفصل الثاني من كتاب فضل الرحمن:

.Fazlur Rahman, Islam , pp. 30-31

استخدم خصوم فضل الرحمن آراءه عن الوحي القرآني لممارسة ضغوط عليه للخروج من منصبه الوزاري. فقد كتبوا في الصحف المحلية أن موقف فضل الرحمن يعني أن محمد والله تشاركا في كتابة القرآن. لم يقصد فضل الرحمن التلميح إلى أن محمد ساعد في إيجاد القرآن، لكنه شعر أنه يعكس شخصيّة محمد.

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 154

.Ibid

سعت مدرسة ديوبند جاهدةً للتشديد على العلوم التقليدية للإسلام، مثل الشريعة والكلام والحديث. يعكس الابتعاد عن العلوم الفكرية والمنطقية والاتّجاه نحو الاختصاصات محض «الدينية» الطبيعة البوريتانية والإصلاحية لهذه المدرسة. يمكن إيجاد هذه الأفكار في:

Fazlur Rahman, Islam and Modernity ; and L. S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857 (Lahore: Muhammad Ashraf, 1970), .chapter three

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} pp. 154-155

.Ibid , p. 155

يمكننا أن نلمس تأثير الفلسفة الإسلامية في كتابات فضل الرحمن. لقد استمدّ فهمه للفطنة من مفهوم «الذكاء الناشط» الموجود في كتابات الفارابي وابن سينا، والذي أثّر في فهمه للوحي الذي كشفه الله لمحمد. انظر:

Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy , 2Žnd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), chapter .one

تكشف أطروحة الدكتوراه التي أعدّها واثنان من كتبه، إعجابه الشديد بفكر ابن سينا. انظر:

Fazlur Rahman, Avicenna’s De Anima (New York: Oxford University Press, 1959); and Fazlur Rahman, Avicenna’s Psychology (New York: Oxford University Press, 1952) which was reprinted in Westport, Connecticut, by .Hyperion Press in 1981

كتب ثلاثة مقالات عن ابن سينا، ومقالاً عن الفارابي، وكلّها مذكورة في القسم الخاص بكتابات فضل الرحمن في ثبت المراجع.

الدعوة التي وجّهها فضل الرحمن لإعادة الاكتشاف والبناء تعكس التأثيرَين اللذين طبعا حياته: والده والإصلاحي التقليدي ابن تيمية. كان ابن تيمية، وهو فقيه حنبلي من سوريا توفّي في العام 1328م، مناهضاً شديداً للعقلانية (مثل رفضه للمفاهيم العقلانية التي عرضها ابن جماعة حول الخلافة)، بيد أن موقفه المغاير من الاجتهاد أدّى بطريقة غير مباشرة إلى ظهور الحركة الوهابية (التي وصفها فضل الرحمن بأنها في أساس الحداثوية الإسلامية).

معهد الأبحاث الإسلامية هو الآن جزء من الجامعة الإسلامية الدولية في إسلام أباد، وقد شكّل نموذجاً لمعاهد مماثلة في بلدان أخرى، مثل المعهد الحكومي للدراسات الإسلامية في أندونيسيا. انظر:

Jacques Waardenburg, {Observations on the Scholarly Study of Religions as Pursued in Some Muslim Countries} in Method & 38; Theory of Religion , .12, no. 1/2, 2000, p. 100

Fazlur Rahman, {Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,} in Donald P. .Little (ed.), Essays on Islamic Civilization (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 285

ورد هذا الرأي أوّل مرة في الصحيفة الرسمية الباكستانية في تموز/يوليو 1961.

. Ibid

يلفت إيرل وو (Earle Waugh) إلى استياء العلماء من تعيين فضل الرحمن، لأنهم رأوا فيه محاولة لتخطّي سلطتهم. وقد أظهرت المهمّة التي أوكِلت إلى فضل الرحمن أن أيوب خان لم يكن راضياً عن مجلس العلماء.

Earle H. Waugh, {Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity} in Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh (eds.), The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: .Scholars Press, 1998), p. 27

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} pp. 157-158

.Fazlur Rahman, {Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,} pp. 287-288

;Ibid , pp. 288-290

للاطّلاع على هذا المرسوم والمواقف المتعدّدة منه، انظر:

Fazlur Rahman, {The Controversy Over the Muslim Family Law,} in Donald Smith (ed.) in South Asian Politics and Religion (Pinceton, N. J.: Princeton .University Press, 1966), pp. 414-427

سنتطرّق بالتفصيل إلى موقف فضل الرحمن من هذه المسائل في فقرة «القضايا الاجتماعية» في هذا الفصل.

.Ibid , pp. 290-291

نتطرّق إلى موقف فضل الرحمن من تحديد النسل لاحقاً في هذا الفصل، كما يمكن الاطّلاع على آرائه حول هذا الموضوع في الفصل السادس من كتابه:

.Fazlur Rahman, Health and Medicine in Islamic Tradition

.Ibid , pp. 291-295

نتطرّق إلى حجة عبد الرحمن في فقرة «القضايا الاقتصادية» في هذا الفصل. أما موقفه من الربا فيُعبّر عنه في مقاله:

Fazlur Rahman, {Riba and Interest,} in Islamic Studies , 3, no. 1, March .1964, p. 143

.Ibid , pp. 294-295

.Ibid , pp. 295-296

تشير البسملة إلى الدعاء الذي يسبق كل السور في القرآن، ما عدا سورة التوبة (بسم الله الرحمن الرحيم).

.Fazlur Rahman, {Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,} pp. 297-298

.Fazlur Rahman, Islam

Fazlur Rahman, {Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,} p. 299. See .also Fazlur Rahman, Islam , p. 31

.Ibid , p. 300

.Ibid , p. 301

أدرك جون إسبوسيتو أن السؤال الأساسي بالنسبة إلى الإسلام المعاصر هو إذا كان بحاجة إلى إعادة إحياء أم إلى إصلاح. نادى فضل الرحمن بوضوح بالإصلاح، في حين دعا المودودي إلى إعادة إحياء الإسلام.

John L. Esposito, {Islamic Values are Compatible with Western Values,} in Jennifer A. Hurley, (ed.), Islam: Opposing Viewpoints (San Diego: Green-.haven Press, Inc., 2001), p. 32

انظر أيضاً مقال إسبوسيتو:

John L. Esposito, {Contemporary Islam: Reformation or Revolution,} in John L. Esposito (ed.), The Oxford History of Islam (New York: Oxford .(University Press, 1999

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , pp. xi-xvi

.Ibid , p. 12

.Ibid

Fazlur Rahman, {The Message and the Messenger,} in Marjorie Kelly (ed.), Islam: The Religious and Political Life of a World Community (New York: .Praeger, 1984), pp. 42-43

.Ibid , p. 43

انظر مقال فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, {The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man,} in .Islamic Studies , March, 1967, p. 1

يشرح حجّته بالقول بأن «القرآن ليس غير مكترثٍ بقيمة الحقيقة في تأكيداته»، بل إن تثبيت هذه التأكيدات «يخضع لاختبار نجاحها في توليد وضع معيّن في العالم، لا بل يحتاج بمعنى أساسي إلى مثل هذا الاختبار».

The Holy Qur'an , A. Yusuf Ali (trans.) (Brentwood, Maryland: Amana .Corp., 1983), LIX:24, p. 1529

المراجع القرآنية المذكورة لاحقاً مأخوذة من هذه الترجمة الإنكليزية للقرآن.

انظر المقاطع القرآنية الآتية: سورة طه: الآية 117؛ سورة آل عمران: الآية 47؛ سورة الأنعام: الآية 47؛ سورة النحل: الآية 40؛ سورة مريم: الآية 35؛ سورة يس: الآية 82؛ وسورة غافر: الآية 68.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 65

.Ibid , p. 6

تُترجَم لفظة «سورة» Surah أو Chapter بالإنكليزية، وتشير إلى فصل في القرآن.

انظر تعليق أ. يوسف علي حول سورة الفاتحة في:

.The Holy Qur’an

ترد هذه العبارة في مستهل كل السور في القرآن، ما عدا السورة التاسعة، ويتلوها المسلم الذي يكرّس حياته لله عند بداية كل عمل يقوم به.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 1

انظر المقاطع القرآنية الآتية: سورة الأنبياء: الآيتان 16 -17؛ سورة المؤمنون: الآية 115؛ سورة القيامة: الآية 36.

يناقش فضل الرحمن دور الله كخالق في العديد من كتاباته:

Fazlur Rahman, Islam , pp. 33-37; Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , pp. 1-16; and Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the .Universe and Man,} pp. 1-5

القرآن الكريم ، سورة النمل: الآية 60.

Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the Universe and Man,} p. .6

.Ibid

.Ibid

.Ibid , p. 67

.Fazlur Rahman, Islam , p. 34

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 23

.Ibid , pp. 23-24

.Ibid , p. 25

انظر القرآن الكريم ، سورة النساء: الآية 13.

انظر مقال فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, {The Concept of Hadd in Islamic Law,} in Islamic Studies , .September, 1965, p. 237

وضع تعريفاً جيداً لكلمة «حَدّ» معتبراً أنه أُسيء فهمها في الشريعة الإسلامية.

.Ibid

.Ibid , p. 239

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 17

انظر أيضاً المقاطع القرآنية: سورة الحجر: الآية 29؛ سورة ص: الآية 72؛ سورة السجدة: الآية 9.

Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the Universe and Man,} p. .11

لا تزال لفظة «خليفة» تحفل بالمعاني الروحية والسياسية. للاطلاع على مقدّمة ممتازة عن مضمون كلمة «خليفة»، انظر:

H. A. R. Gibb et al. (ed.), The Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, .1911-1938), vol. 4, pp. 937-953

Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the Universe and Man,} p. .11

.Ibid

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , pp. 132-133

Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition (New York: .Crossroad Publishing Company, 1987), pp. 12-13

Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the Universe and Man,} pp. .11-12

انظر: القرآن الكريم ، سورة الكهف: الآية 50.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 18

.Ibid , pp. 121-123

.Ibid , p. 123

.Ibid , pp. 129-130

أشار فضل الرحمن إلى أن لفظة «إبليس» مذكورة في شكل شبه حصري في السور التي نزلت بمكّة. ولفظة «شياطين» بالجمع والتي تُستخدَم مجازياً، مذكورة أيضاً في شكل أساسي في السور التي نزلت بمكّة. أما السور التي نزلت بالمدينة فتستخدم لفظة «شيطان» بالمفرد، وكذلك لفظة «طاغوت» التي تشير في أغلب الأحيان إلى مبدأ موضوعي شرّير وليس إلى شخص.

.Ibid , p. 131

.Fazlur Rahman, {The Message and the Messenger,} p. 44

.Ibid

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 19

Fazlur Rahman, {The Qur’anic Concept of God, the Universe and Man,} p. .13

انظر المقاطع القرآنية الآتية: سورة الحج: الآية 52؛ سورة الرعد: الآية 53؛ سورة الأعراف: الآية 200؛ سورة فصلت: الآية 36.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 18

Frederick Mathewson Denny, An Introduction to Islam (New York: Macmil-.lan Publishing Company, 1985), p. 397

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 18

القرآن الكريم ، سورة الأعراف: الآيتان 172-173.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 24

يُقدّم فضل الرحمن نظرة نقدية وتاريخية إلى النبوءة عبر مقاربة المفهوم من منظار العقيدة الإسلامية والفلسفة الإسلامية في:

;Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy

انظر أيضاً الفصل الأول من كتاب فضل الرحمن:

;Fazlur Rahman, Islam

والفصل الخامس من كتابه:

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 24

.Ibid , p. 82

الشريعة هي القانون الإسلامي الذي استند إلى القرآن وسنّة النبي محمد.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 82

.Ibid , pp. 98-99

القرآن الكريم ، سورة الأحزاب: الآية 40. يشير ديفيد كير إلى أنه بإمكان مفاهيم لاهوت التحرير المسيحي أن تمنح المسيحيين وسيلة لفهم حياة محمد من جديد. انظر:

David A. Kerr, {Muhammad: Prophet of Liberation-a Christian Perspective from Political Theology} in Studies in World Christianity , 6, no. 2, 2000, pp. .139-175

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 81

.Ibid

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society .in Pakistan,} p. 103

.Ibid

.Ibid , p. 105

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 38

القرآن الكريم ، سورة النجم: الآيات 29-31.

القرآن الكريم ، سورة الحجرات: الآيات 11-13.

القرآن الكريم ، سورة النحل: الآيات 57-60.

القرآن الكريم ، سورة محمد: الآية 38.

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 14

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 106

.Fazlur Rahman, {The Message and the Messenger,} p. 44

انظر مقال فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, {Some Key Ethical Concepts of the Qur’an,} in The Journal .of Religious Ethics , Fall, 1983, pp. 170-185

يشير إلى التقوى بأنها «المفهوم الأخلاقي الأكثر محورية في القرآن» والذي يضم الإيمان والإسلام. وهو يختلف مع نظرية ت. إيزوتسو بأن التقوى تمثّل محاولة لتحطيم الاعتداد الشديد بالنفس الذي كان يتّسم به الرجل قبل الإسلام، انظر:

Toshihiko Izutsu, The Structure of Ethical Terms in the Koran (Tokyo: Keio .(Institute, 1959

لقد اعتبر فضل الرحمن أن التقوى تشير إلى الخوف من المسؤولية وليس إلى الخوف من الخطر أو التهديد. التقوى «مَثَل أعلى يجب أن نصبو إليه، لكن لا يمكن فعلياً سوى الاقتراب منه أو تحقيق إلى درجة معيّنة» (ص 177). تتيح التقوى للشخص أن يفحص ضميره ويُميّز بين الصواب والخطأ. ويجب عدم الخلط بينها وبين البر الذاتي، لأنه ليس هناك ما يؤكّد للإنسان أنه اختار الصواب. يرى فنسنت جيه كورنيل ترجمة «تقوى» في الإنكليزية بـ {God Consciousness} (أي ضمير الله). انظر:

Vincent J. Cornell, {Fruit of the Tree of Knowledge: The Relationship Between Faith and Practice in Islam} in John L. Esposito (ed.) The Oxford .History of Islam (New York: Oxford University Press, 1999), p. 96

{أولئك كالأنعام بل هم أَضَلُّ أُولَئِكَ هم الغافِلُونَ} القرآن الكريم، سورة الأعراف:الآية 179.

.Fazlur Rahman, {Some Key Ethical Concepts of the Qur’an,} p. 181

.Ibid

القرآن الكريم ، سورة الزمر: الآية 73.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 111

القرآن الكريم ، سورة الأعراف: الآيات 38، 44، 50؛ سورة ص: الآيات 59-64؛ سورة الزمر: الآيتان 71-72.

.Fazlur Rahman, {The Concept of Hadd in Islamic Law,} p. 240

شدّد على أن العدالة ستتحقّق بصورة نهائية في «الآخرة».

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 111

.Ibid , p. 113

.Ibid , p. 117

.Ibid , p. 120

للاطلاع على تحليل أوسع للفظة، انظر:

Toshihiko Izutsu, Ethico Religious Concepts in the Quran (Montreal: McGill .(University Press, 1966

عرض فيليب حتي نقاشاً مثيراً للاهتمام عن لفظة «الأمة» في:

Philip Hitti, History of the Arabs (London: Macmillan & 38; Company, Ltd., .(1960

وقد ناقش اللفظة عبر استخدام المعلومات الواردة في القرآن، وأشار إلى الطريقة التي كانت تُفهَم بها قبل الإسلام، إذ كانت تُربَط بالقبيلة والعشيرة.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 14

.Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition , p. 15

.Ibid , pp. 15-16

في الفصل الخامس من كتاب:

.Fazlur Rahman, Islam

عرض فضل الرحمن نقاشاً ممتازاً عن هذه الحركات وسواها من التيارات التاريخية التي طبعت الفقه الإسلامي.

Fazlur Rahman, {Islam and Health: Some Theological, Historical and Soci-
.ological Perspectives} in Hamdard Islamicus , 5, 1982, p. 76

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Soci-
.ety in Pakistan,} p. 103

.Ibid , p. 104

Fazlur Rahman, {Human Rights in Islam,} in Democracy and Human Rights in the Islamic Republic of Iran (Chicago: Committee on Democracy and Hu-
.(man Rights, 1982

يناقش هذا المقال بطريقة ممتازة حقوق الإنسان الخمسة التي طوّرها الفقهاء المسلمون.

القرآن الكريم ، سورة الأنعام: الآية 151.

غالباً ما يستعمل الرحمن لفظة «جهاد» للإشارة إلى «نشر قضية الله» أو «المساهمة في إنجاح قضية الله» عن طريق العمل السياسي (أو العسكري أو التشريعي). غالباً ما تُستخدَم لفظة «جهاد» للإشارة حصراً إلى العمل العسكري الذي يُنفَّذ باسم الله؛ بيد أن فضل الرحمن استعملها لوصف الحاجة إلى الإصلاحات الفكرية والاجتماعية والسياسية. انظر كتاب فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, Islam , p. 64; and Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p.
.78

يستخدم محمد عبد الملك هذه الحجّة في:

The Islamic Doctrine of Jihad Does not Advocate Violence} in Jennifer A.} Hurley, (ed.), Islam: Opposing Viewpoints (San Diego: Greenhaven Press, .Inc., 2001), pp. 121-124

القرآن الكريم ، سورة المائدة: الآية 35.

.Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition , p. 116

.Ibid , p. 114

.Ibid , p. 117-118

.Ibid , p. 107

.Ibid , p. 106-109

.Ibid , p. 109

.Ibid , p. 125-129

القرآن الكريم ، سورة قريش: الآيات 1-4.

القرآن الكريم ، سورة النور: الآيتان 27-28.

القرآن الكريم ، سورة البقرة: الآية 256.

القرآن الكريم ، سورة التوبة: الآيتان 17-18.

القرآن الكريم ، سورة آل عمران: الآية 96؛ سورة المائدة: الآية 97؛ سورة الحج: الآية 25. كعبة هي قبلة المسلمين في مدينة مكة المكرمة. وتشكّل محور الحج الذي هو من الأعمدة الخمسة للإسلام.
انظر أيضاً مقالاً ممتازاً بقلم رفعت حسن:

Riffat Hasan, {On Human Rights and the Qur'anic Perspective,} in Journal of Ecumenical Studies , 19, 1982, pp. 51-65.

القرآن الكريم ، سورة البقرة: الآية 256.

Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition , p. 101.

القرآن الكريم ، سورة البقرة: الآيتان 30-31.

Fazlur Rahman, Health and Medicine in the Islamic Tradition , p. 100.

Ibid , p. 101.

Ibid.

للاطلاع على نقاش أكثر تعمّقاً حول هذين المهفومَين، انظر:

Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965).

أشارت تمارة سون إلى أن تركيز فضل الرحمن على الاجتهاد هو العنصر الأهم في منهجيته لإعادة البناء، في:

Tamara Sonn, {Fazlur Rahman and Islamic Feminism} in Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh (eds.), The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars Press, 1998), p. 29.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 8.

انظر الفصل الرابع من كتاب فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, Islam and Modernity.

للاطلاع على نقاش ممتاز حول المشاكل والاحتمالات المرتبطة بالتعامل مع المسائل المتعلّقة بالحداثة.

Fazlur Rahman, {Some Key Ethical Concepts of the Qur'an,} p. 182. See also Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 43.

يشير ماهجابين إسلام حسين إلى أن السبب المبرِّر لتعدّد الزوجات في أيام محمد كان إيجاد حل للمشكلة التي تسبّب بها وجود أرامل ويتامى في المجتمع، لكن يجب ألا يُعتبَر ذلك بأنه يحطّ من قدر المرأة المسلمة.

Mahjabeen Islam-Husain, {Islam Supports Gender Equality} in Jennifer A. Hurley (ed.), Islam: Opposing Viewpoints (San Diego: Greenhaven Press, Inc., 2001), p. 32.

القرآن الكريم ، سورة النساء: الآية 129. انظر أيضاً مقال فضل الرحمن:

Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,} in Hanna Papanek and Gail Minault (eds.), Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia (Delhi: Chanakya Publications, 1982), p. 300.

Fazlur Rahman, {The Controversy Over the Muslim Family Law,} p. 418.

Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,} p.’302.

Ibid.

Fazlur Rahman, {The Controversy Over the Muslim Family Law,} pp. 420-423.

القرآن الكريم ، سورة البقرة: الآية 236.

Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A Modernist Interpreta-
.tion,} p.’307

تعني لفظة «فقه» الفهم وتطوّرت إلى «علوم القانون». تتضمّن موسوعة الإسلام الطبعة الأولى، مقالاً عن لفظة «فقه» بقلم آي غولدزيهر؛ لكن فضل الرحمن لا يوافق على الافتراض بأن تطوّر الفقه إلى علم يجعله في مصاف الاجتهاد الخاص بالقانون الروماني. انظر:

.Fazlur Rahman, Islam , p. 103

.Fazlur Rahman, {The Controversy Over the Muslim Family Law,} p. 424

.Ibid

القرآن الكريم ، سورة النساء: الآية 11.

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 51

Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A Modernist Interpreta-
.tion,} p.’285

يشير رفعت حسان إلى أن هناك حاجة إلى «فقه نسوي» لتحرير المسلمين والمسلمات من الهيكليات والمنظومات غير العادلة التي أثّرت في القوانين الإسلامية الحالية. انظر:

Riffat Hassan, {Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamic
.Feminist Perspective} in Muslim World , 91, no. 1/2, Spring 2001, p. 62

أشارت فاليري هوفمان إلى أن الهدف من الحجاب كان فصل المسلمات الأحرار عن غير المسلمات اللواتي كنّ يقطنّ في جزء من أراضي الخلافة. وقد خلصت إلى أنه ليست هناك أي إشارة مباشرة إلى الحجاب في القرآن، مع العلم بأنه يدعو إلى الحشمة.

Valerie Hoffman, {Qur’anic Interpretation and Modesty Norms for Women}
in Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh, eds., The Shaping of an Americ-

an Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars .Press, 1998), pp. 109-110, 112-114

.Ibid , p. 286

Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} in Philip H. Stoddard, et al. (ed.), Change and the Muslim World (Syracuse, N.Y.: Syracuse .University Press, 1981), p.’30

Fazlur Rahman, {Implementation of the Islamic Concept of State in the .Pakistani Milieu,} in Islamic Studies , September, 1967, p. 205

.Fazlur Rahman, Islam , p. 226

.Ibid

.Ibid

.Ibid , p. 227

.Ibid

.Ibid

.Ibid , pp. 227-228

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam,} in State Politics and Islam , Mumtaz Ahmad (ed.) (Indianapolis: .American Trust Publications, 1986), pp. 87-88

.Ibid , p. 91

Fazlur Rahman, {Implementation of the Islamic Concept of State in the .Pakistani Milieu,} pp. 207-211

.Ibid , p. 207

.Ibid

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in .Islam,} p. 91

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Soci-.ety in Pakistan,} p. 115

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in .Islam,} pp. 90-91

.Ibid , p. 87

القرآن الكريم ، سورة آل عمران: الآية 104.

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in .Islam,} p. 88

.Ibid , pp. 88-89

.Ibid , p. 89

.Ibid

.Ibid

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 43

.Fazlur Rahman, Islam , p. 239

انظر الفصل الرابع من كتاب فضل الرحمن:

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity

للاطلاع على تحليل ممتاز للآفاق والمقترحات المتعلّقة بالمؤسسات التربوية. يتعقّب فضل الرحمن موضوع التعليم على مرّ التاريخ الإسلامي، ويعلن أن التربية هي مسألة محورية في مواجهة الحداثة.

.Ibid , pp. 130-131

.Ibid , p. 131

.Ibid , pp. 131-132

تشير دونا بوين إلى أن هناك انشطاراً في التعليم في البلدان الإسلامية. فالتعليم على الطريقة الغربية لا يُفسح في المجال أمام الدراسات الدينية في حين أن الدراسات الدينية لا تفسح في المجال أمام تعليم أوسع نطاقاً.

Donna Lee Bowen, {Interpretations of Family Planning: Reconciling Islam and Development} in Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh, eds., The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman .(Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. 153

.Ibid , p. 131

.Ibid , p. 133

.Ibid , pp. 134-135

تشير الزكاة إلى منظومة قانونية يدعو القرآن إلى العمل بها (سورة التوبة: الآية 60) لإعالة المعوزين والفقراء. للاطلاع على لمحة ممتازة عن الزكاة، انظر:

.Frederick Mathewson Denny, An Introduction to Islam , pp. 111-113

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 17

.Ibid , p. 18

القرآن الكريم ، سورة التكاثر: الآية 17.

أشار فضل الرحمن إلى العديد من المقاطع القرآنية التي تدين الاستغلال الاقتصادي وضيق أفق التفكير الاقتصادي في مكة في:

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , pp. 38-40

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 18

.Ibid , p. 21

.Ibid , p. 25

.Ibid

.Riffat Hasan, {On Human Rights and the Qur'anic Perspective,} p. 62

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 25

.Ibid, p. 27

.Ibid

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society .in Pakistan,} p. 106

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 58

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} pp. 34-35

.Ibid , p. 25

يجب التمييز بين الزكاة والصدقة. فلفظة زكاة تشير إلى منظومة قانونية مفروضة على جميع المسلمين، وتُحتسَب بحسب ثروة الشخص. الزكاة هي من أعمدة الإسلام الخمسة. أما الصدقة فتشير إلى الإحسان، ويُشجَّع الإنسان على ممارستها إنما لا تُفرَض عليه.

.Ibid , pp. 32-33

.Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an , p. 41

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 31

للاطلاع على نقاش معمّق حول الربا، انظر:

.Fazlur Rahman, {Riba and Interest,} p. 143

.Ibid , p. 39

.Ibid , pp. 39-40

القرآن الكريم ، سورة التوبة: الآية 60.

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 33

.Ibid

انظر القرآن الكريم ، سورة التوبة: الآية 60، وتعليقات فضل الرحمن حول هذا المقطع القرآني في:

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 33

.Ibid , p. 33

.Ibid

Fazlur Rahman, in Phillip L. Berman (ed.), The Courage of Conviction (New .York: Dodd, Mead & 38; Co., 1985), p. 157

Sayyid Abul A’la Mawdudi, A Short History of the Revialist Movement in Islam , Al-Ash’ari (trans.), 2Žnd ed. (Lahore: Islamic Publications Limited, 1972), p. 114

ذكر فريلاند أبوت في ملاحظة مهمة أنّ من أصل ألف فرد في حزب المودودي (جماعة الإسلام) في العام 1954، سافر شخصان فقط إلى أوروبا وما من أحد سافر إلى أميركا. كذلك، بدت الجماعة منعزلة بطريقة ما عن العالم الغربي. انظر:

Freeland Abbott, Islam and Pakistan (New York: Cornell University, 1968), .p. 180

تطورت حركة الخليفة في مطلع القرن العشرين كوسيلة لحماية مكتب الخليفة أو لاحقاً، لاسترجاعه، على أن يكون الخليفة القائد الموحّد للعالم الإسلامي. انتهت حركة الخليفة بعد فترة قصيرة على تصويت الجمعية الوطنية التركية على إنهاء السلطنة/الخلافة في آذار/مارس من العام 1924. لمناقشة ممتازة عن حركة الخليفة في هند غير مقسّمة، انظر:

L.S. May, The Evolution of Muslim Thought After 1857 (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), chapter 5, section 4; See also P. Hardy, The Muslims of British India (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1972), pp. 190-197. For an in-depth discussion of the term {Khalifa} see {Khalifa,} in H. A. R. Gibb et al. (ed.), The Encyclopedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, .1954), vol. 4, pp. 937ff

أخذ هذا الاقتباس من مسودة سيرية موجزة بقلم محرّر:

Mawdudi, Islamic Law and Constitution (Karachi: Jama'at-i-Islami Publica- .tions, 1955), p. 203

وقد كتبت بقلم السيد أبو الأعلى المودودي ونقّحها خورشيد أحمد. أنجز هذا العمل في العام 1924 بعدما تلاشت حركة الخليفة. أصر تشارلز آدمز على أن المودودي قد أوجد وجهة نظر جديدة يبدو أنها تحبط التعاون. انظر:

Adams' biographical sketch of Mawdudi in Aziz Ahmad and G. E. Gune- baum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (Wiesbaden: .Otto Harrassowitz, 1970), p. 20

ثمة خلاف حول السنة والظروف المحيطة بموقفه كرئيس تحرير ترجمان القرآن . يشير تشارلز آدمز إلى أنه استلم المنصب في العام 1933. انظر:

Aziz Ahmad and G. E. Gunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 , p. 20.

فيما يصر خورشيد أحمد على أنه بدأ العمل في المجلة في العام 1932، انظر السيرة الذاتية عن المودودي في:

Mawdudi, Islamic Law and Constitution , p. 203.

See Charles Adams' biography of Mawdudi in Aziz Ahmad and G. E. Gunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 , p. 20.

Ibid.

Freeland Abbott, {The Jama'at-i-Islami of Pakistan,} in The Middle East Journal , vol. XI, no. 1, Winter, 1957, p. 38.

تعني كلمة وقف «حماية غرض ما ومنع الملكية المزورة عنه». وتشير الكلمة إلى هدية ثقة أو إحسان مخصصة لغرض التقوى أو لفائدة اجتماعية ما. في حالة الإقبال، شمل الوقف خمسة وستين فداناً ضمّ مبانٍ ومطبعة.

Mawdudi, Islamic Law and Constitution , p. 203.

Freeland Abbott, {The Jama'at-i-Islami of Pakistan,} p. 38.

Aziz Ahmad and G. E. Gunebaum, Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 , p. 20.

تأسست رابطة المسلمين في كراتشي في التاسع والعشرين من كانون الأول/ديسمبر من العام 1907 بأهداف ثلاثة: (1) خلق وعي سياسي بين الشعوب الهندية الإسلامية؛ (2) توحيدها بإمرة قيادة مركزية؛ (3) والتحدث باسمها أمام الهندوسيين والبريطانيين. انظر:

.L. S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857 , p. 241

تمّ الاعتراف بالرابطة في العام 1937 وأقرّ قرار لاهور (الذي سمي كذلك قرار باكستان) في العام 1940. أنهت الرابطة مهمة تأسيس دولة مستقلة في العام 1947. لمزيد من التحليل المفصل عن تاريخ رابطة المسلمين، انظر:

Muhammad Shafiq, {State Islamicity in the 20th Century: A Case Study of Pakistan,} (Ph. D. dissertation, Temple University, 1982), pp. 12-36; and Lal Bahadur, The Muslim League: History, Activities and Achievements (Agra: .(Agra Book Store, 1954

.Ibid

.Ibid , p. 21

توافرت تعليقات المودودي بالإنكليزية بعنوان:

The Meaning of the Quran , Muhammad Akbar (trans.) (Lahore: Islamic .(Publication Ltd., 1972

وقد دمجت المجلدات الأربعة في مجلدين.

Charles Adams, {The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims,} in Donald Little (ed.), Essays on Islamic Civilization .(Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 26

Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India (London: Victor Gollancz, .1946), pp. 164, 167

Wilfred Cantwell Smith, Pakistan as an Islamic State (Lahore: Sh. .Muhammad Ashraf, 1951), p. 29

Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton: Princeton .University Press, 1957), pp. 235-236

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islam: Its Meaning and Message (London: .Islamic Council of Europe, 1976), pp. 147-148

Muhammad Shafiq, {State Islamicity in the 20th Century: A Case Study of .Pakistan,} pp. 34-35

Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution , 2Žnd ed. (Lahore: Maktaba Jama'at-i-Islami Pakistan, 1955), .pp. 24-25, 32-33

.Ibid , p. 33

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. ix

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 117

انظر الملحق (أ) لمزيد من النقاش المفصّل عن Freeland Abbott, {The Jama'at-i-Islami {.of Pakistan

Sayyid Abul A'la Mawdudi, A Short History of the Revialist Movement in .Islam , pp. 30-33

.Ibid , p. 36

.Ibid

يتحدث المودودي عن الرجال الثلاثة الأول في الفصل الثالث وعن شاه ولي الله في الفصل الرابع.

.Ibid , pp. 53-115

فهم المودودي الاجتهاد على أنه محاولة للحكم «على الثقافة المعاصرة وتياراتها من وجهة نظر إسلامية وتحديد التغيرات التي يجب إدخالها على الأنماط الموجودة في الحياة الاجتماعية، بموجب الشريعة وذلك بغرض تحقيق أهدافها وتمكين الإسلام من تزعّم العالم في الإطار الاجتماعي المصلح. انظر الملحق (ب)، رقم 6.

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 152

.Fazlur Rahman, Islam , p. 100

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Towards Understanding Islam , Khurshid Ahmad (trans.), 2Žnd ed. (Islamabad: Institute of Policy Stud-
.ies, 1979), pp. 174-175

.Frederick Mathewson Denny, An Introduction to Islam , pp. 216-217

انظر الفصل السادس من:

.Fazlur Rahman, Islam

حيث يناقش تطوّر مفهوم الشريعة. كذلك، يعالج إصلاحات ابن تيمية واستخداماتها في الشريعة الإسلامية.

.Ibid , p. 101

أصرّ على أن الترجمة الصحيحة للعلم هي «التعلّم» لا «المعرفة». كذلك، أضاف اختلافاً إضافياً بين الكلمتين. «ففيما أن العلم هو عملية تعلّم وتشير إلى هيئة تاريخ موضوعية، منظمة ومنضبطة، فالفقه عند هذه المرحلة، ليس اسماً لفرع محدد من المعرفة أو نظام موضوعي، بل هو اسم لعملية أو نشاط من الفهم والاستنتاج». انظر:

.Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy , pp. 42-44

لمناقشة الرموز الدينية وعملية الإيحاء إلى الله عبر تلك الرموز.

Sayyid Abul A’la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution , p. 25. See also Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , Khurshid Ahmad (trans. & 38; ed.) (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967), pp. 16-24 and .Mawdudi, Islamic Law and Constitution , pp. 23-46

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Law and Constitution , pp. 26-27

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 19

For the background reading or supplemental reading on the Hadith and its .role

لقراءة خلفية أو إضافية عن الحديث ودوره، انظر الفصل التاسع من:

; Frederick Mathewson Denny, An Introduction to Islam

والفصل الخامس من:

Alfred Gillaume, Islam , 2Žnd ed. (New York: Penguin Books, ;(1983

والفصل الرابع من:

Kenneth Gragg, The House of Islam (especially chapter three); and Fazlur .Rahman, Islam and Modernity

للاطلاع على مناقشة فضل الرحمن الموسعة للحديث، انظر الفصل الثاني من:

.Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History

حيث يناقش السنة النبوية والحديث.

.Fazlur Rahman, Islam , p. 43

.Ibid , pp. 66-67

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 147

كتب تشارلز ج. آدمز مقالة ناقشت آراء المودودي عن الحديث:

Charles Adams, {The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some .Modern Muslims,} pp. 25-47

الأحاديث : جمع كلمة حديث.

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} pp. 23-35

مأخوذة من مقابلة مع فضل الرحمن في 17 آذار/مارس، 1988.

.Ibid , p. 32

.Ibid , p. 33

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Towards Understanding Islam , pp. 92-93

أنجز عبد الغني ترجمة أخرى لعمله وقد نشرت في طبعات متعددة؛ غير أن المودودي كان يفضّل ترجمة أحمد (التي نشرت لأول مرة في العام 1959):

This revised edition... has been skillfully translated by Prof. Khurshid} .(Ahmad, to whom my heartfelt thanks are due for this labor of love.} (p. 7

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 2

Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Ethical Viewpoint of Islam , 2nd ed. .(Lahore: Markazi Maktaba Jama'at-i-Islami, 1953), p. 48

Fazlur Rahman, {The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man,} p. .10

.See Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 158

.Freeland Abbott, Islam and Pakistan , p. 178

تأسست لجنة تعنى بقوانين الزواج والعائلة في العام 1955. وضمت المجموعة ستة أفراد علمانيين (بمن فيهم ثلاثة نساء) وممثلاً عن العلماء . شعر أغلبية أعضاء اللجنة بأنّ ثمة حاجة لإجراء الكثير من التغييرات في قوانين على غرار قوانين الزواج والطلاق والإرث. وقد نشر تقرير أغلبية في الجريدة الرسمي الباكستانية في 20 حزيران/يونيو 1956. نشر مولانا «احتشام الحق» رداً لاذعاً على تقرير أغلبية في 30 آب/أغسطس. بعد خمس سنوات، في العام 1961، أقر قانون العائلة المسلمة أخيراً. للحصول على مقتطفات من هاتين المقالتين، انظر:

John J. Donohue and John Esposito (eds.), Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 201-208; Fazlur Rahman, {Controversy over the Muslim Family Laws Ordinance,} in Donald Smith (ed.), South Asian Politics and Religion (Princeton: Princeton Univ. .(Press, 1966

.Ibid , pp. 415-420

.Ibid , pp. 420-423

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 61

Fazlur Rahman, {The Controversy Over the Muslim Family Law,} pp. 420-421. See also Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , pp. .60-61

Ibid , p. 421; See also Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A .(Modernist Interpretation,} pp. 285-309 (for divorce see pp. 302-307

.Ibid , pp. 423-427

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Economic Problem of Man and Its Islamic Solution (Lahore: Maktaba Jam’at-i-Islami, 1955), (An Address delivered in the .(Muslim University, Aligarth, on October 20th, 1941, pp. 57-59

.Ibid . See also Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , pp. 79-80

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Human Rights in Islam (The Islamic Foundation, 1976), An Address delivered at the Civil Rights and Liberties Forum, at Flatties Hotel, Lahore, Pakistan on November 16th, 1975 Khurshid Ahmad, chapter one trans., Ahmed Said Khan, chapters two-five trans., pp. 22-24. See also Mawdudi, The Ethical View-Point of Islam , 2Žnd ed. .((Lahore: Maktaba Jama’at-i-Islami, 1953

خطاب في الكلية الإسلامية في بيشاور في 26 شباط/فبراير 1944.

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 48

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Political Theory of Islam (Lahore: Islamic .Publications Limited, 1960), Khurshid Ahamd, (ed. & 38; trans.), p. 29

البردة هو حجاب ترتديه المرأة أو مقسم يستخدم لفصل النساء عن الرجال، خلف نقاب أو في شقق خاصة. لمناقشة وجيزة عن «عقلية البردة» وتأثيرها في باكستان.

John L. Esposito, {Religion and Politics in Pakistan,} in Muslim World , vol. 72, April 1982, pp. 197-223 (especially pp. 216-218). See also Fazlur Rahman, {The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,} pp. .290-293

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 58

انظر الفصل الثالث، القسم الثالث، من كتاب:

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Human Rights in Islam

حيث يعتبر «احترام طهارة النساء» حقاً من حقوق الإنسان الأساسية. وهو بذلك يعني بالطبع أن المرأة المسلمة يجب أن تتمتع بحماية الرجل المسلم ضد القوى الخارجية. وقد شجب رفعت حسن هذا النوع من العقلية في مقاله حول:

Riffat Hasan, {Human Rights and the Qur'anic Perspective,} in Journal of .Ecumenical Studies , vol. 19, Summer 1982, pp. 63-64

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 60

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Law and Constitution , p. 140

.Ibid , p. 162

لسخرية القدر، بعدما أوضح موقفه في الاقتراحات الدستورية للعام 1952 من عدم السماح للمرأة بتولي منصباً تشريعياً أو رئاسياً، دعم ترشّح الآنسة فاطمة جناح (شقيقة محمد جناح) في الانتخابات الرئاسية في 1964-1965. سجّل فضل الرحمن أن موافقة المودودي أدت إلى «خسارة فادحة في عدد الأتباع نتيجة هذا التغيير المفاجئ السافر!». انظر:

Fazlur Rahman, {Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,} in International Journal of Middle Eastern Studies , vol. I, no. 4, October .1970, p. 326

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 40

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam , p. 9

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , pp. 43-45; Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution , pp. 14-16; and Sayyid .Abul A'la Mawdudi, The Political Theory of Islam , pp. 20-22

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , pp. 44-45; Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution , pp. 16-20; and Sayyid .Abul A'la Mawdudi, The Political Theory of Islam , pp. 23-29

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Political Theory of Islam , p. 24

انتقد فضل الرحمن مبدأ المودودي بأن «الله وحده سيّد وله سلطة التشريع في:

Fazlur Rahman, {Islam and the Constitutional Problem of Pakistan,} in Studia Islamica December 1970, pp. 277-278.

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Nationalism and India (Lahore: Maktaba-i-Jama’at-i-Islami, 1947), p. 10.

Fazlur Rahman, {Islam in Pakistan,} in Journal of South Asian and Middle Eastern Studies , vol. VIII, no. 4, Summer 1985, p. 47.

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Human Rights in Islam , p. 9

Fazlur Rahman, {Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu,} p. 208.

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 44

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Political Theory of Islam , p. 42

.Ibid , pp. 44-46

.Ibid , p. 44

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Human Rights in Islam , pp. 11-12. See also Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 51.

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam,} p. 91.

Sayyid Abul A’la Mawdudi, Human Rights in Islam , pp. 11-12, 37; and Sayyid Abul A’la Mawdudi, Political Theory of Islam , pp. 38-47.

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam,} pp. 91-92.

Ibid , p. 91.

Ibid , pp. 92-93.

See Fazlur Rahman, Islam , p. 239; and Fazlur Rahman, {Islam in Pakistan,} pp. 36-37.

Fazlur Rahman, Islam and Modernity , pp. 115-118; and Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India , pp. 164-167.

Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution , p. 31.

Ibid , pp. 32-33.

Ibid , p. 33.

Sayyid Abul A'la Mawdudi, A Short History of the Revialist Movement in Islam, p. 30.

مصدران ممتازان يعكسان الإصلاحات التربوية للمودودي وهما: Sayyid Abul A'la Mawdudi, The Process of Islamic Revolution ؛ والفصل الثالث من: Mawdudi, Islamic Law and Constitution .

See Sayyid Abul A'la Mawdudi, Political Theory of Islam ; and Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life . See also John L. Esposito, Islam: The Straight Path (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 154-161.

Mawdudi, Islamic Law and Constitution , pp. 51-52.

قدّم W.C. Smith مناقشة مفيدة جداً في:

.Wilfred Cantwell Smith, Pakistan as an Islamic State

حيث عارض اتهام المودودي بأن باكستان لم «تكن دولة إسلامية مثالية» لأنها لم تعمل وفق المعايير المنصوص عنها في الشريعة. أشار سميث (Smith) إلى أنّ باكستان كانت دولة إسلامية، ليس بفعل شكلها، بل لأن ديناميكيتها كانت مثالية. وكانت باكستان دولة إسلامية لأن شعبها اختار أن تكون دولته مسلمة.

See Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} pp. 33-34; Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India , pp. 164-167; John L. Esposito, Islam: The Straight Path , pp. 159-160; Adam, {The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims}, pp. 43-46; and .Freeland Abbott, Islam and Pakistan , p. 182

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Economic Problem of Man and Its Islamic .Solution , pp. 47-48

شدّد المودودي على أن المرء لا يجب أن ينفق المال على ما يمكنه التسبّب بأذى أخلاقي أو اجتماعي. «لا يمكنك تبديد ثروتك في المقامرة؛ لا يمكنك أن تشرب الخمر؛ لا يمكنك ارتكاب الزنا؛ ولا يمكنك أن تبذّر مالك على الموسيقى والرقص ووسائل تدليل الذات الأخرى. يحظر ارتداء الملابس الحريرية؛ ويمنع (إلا على المرأة) استعمال الحُليّ والمجوهرات؛ كما لا يمكنك أن تزيّن منزلك بالصور والتماثيل. باختصار، فقد أقفل الإسلام كل تلك المخارج التي يصرف من خلالها رجل ثروته على كمالياته وتدليل نفسه»، ص 50.

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Capitalism, Socialism and Islam (Lahore: Islam-.ic Book Publishers, 1977), pp. 13-22

.Ibid , pp. 60-66

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 73

نجد موقف المودودي في حديثه عن الفائدة حيث يستخدم القرآن والحديث وأقوال فقهاء الإسلام ليبرهن أن استعمال الفائدة في الصيرفة الحديثة يجب أن يحظر، كما كانت ممارسة الربا.

نجد المقاطع القرآنية المتعلقة بنهي النبي عن الربا في سورة البقرة وآل عمران والروم.

.Fazlur Rahman, {Riba and Interest,} in Islamic Studies , March 1964, p. 38

.Ibid , pp. 21-22

قدم الدليل على حجته مقتبساً تعريف الزجّاج، وهو معجميّ وعالم بالنحو والصرف من القرن الثالث، كان قد لمّح إلى إمكانية التمييز بين نوعين من الربا.

Fazlur Rahman, {Islam and Problem of Economic Justice,} in The Pakistan .Economist , August 25, 1974, p. 31

.Ibid , p. 32

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Political Theory of Islam , p. 29

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Economic Problem of Man and Its Islamic Solu-.tion , p. 52

العمل الأشمل للمودودي الخاص بالموضوع يحمل عنوان:

Sud [Interest] (Lahore: Jama'at-i-Islami), volume one in 1954 and volume .two in 1961

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Economic Problem of Man and Its Islamic Solu-.tion , pp. 55-57

.Sayyid Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life , p. 74

انظر الفصل الخامس من:

Sayyid Abul A'la Mawdudi, Fundamentals of Islam, on Zakat , .(5Žth ed. (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1980

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Capitalism, Socialism and Islam , p. 65

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Fundamentals of Islam, on Zak?t , pp. 191-193

.Ibid , p. 155

.Sayyid Abul A’la Mawdudi, Islamic Way of Life , pp. 70-71

.John L. Esposito, Islam: The Straight Path , p. 15

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} p. 3

.Ibid

Moshe Amon, {Utopia and Counter-Utopias,} in William Nicholls (ed.), Modernity and Religion (Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred University .Press, 1987), pp. 126-128

Robert D. Lee, Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islam- .ic Authenticity (Boulder, CO: Westview Press, 1997), p. 7

John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} pp. .20-21

ذكر ستة ردود في هذا المقال في حين أشار إلى خمسة فقط في مقاله:

Modernity,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York:} .Macmillan Publishing Company, 1987), vol. 9, p. 21

.John F. Wilson, {Modernity,} p. 21

.John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} p. 15

.John F. Wilson, {Modernity,} p. 21

.John F. Wilson, {Modernity and Religion: A Problem of Perspective,} p. 16

H. Richard Niebuhr, Christ and Culture (New York: Harper & 38; Row Pub-
.(lishers, 1951

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} p. 32

كذلك، أوضح هذه الفئات في مقابلة شخصية في 2 تشرين الثاني/نوفمبر 1987، في جامعة شيكاغو.

.Fazlur Rahman, {The Impact of Modernity on Islam,} p. 248

John Hick, God Has Many Names (Philadelphia: The Westminster Press,
1980), p. 41. See also John Hick, Religious Pluralism,} in Frank Whaling
(ed.), The World Religious Traditions: Current Perspectives in Religious
.(Studies (New York: Crossroad Publishing Company, 1986

Huston Smith, {Identification of Problem: The Irenic Potential of Religion,}
in Edward J. Jurji (ed.), Religious Pluralism and World Community (Leiden,
.Netherlands: E. J. Brill, 1969), p. 21

See Abraham Gieger, Judaism and Its History , Charles Neuburgh (trans.)
.((New York: Bloch Publishing Company, 1911

في مقدمة عن إصلاح اليهودية، انظر:

Eugene B. Borowitz, Reform Judaism Today (New York: Behrman House,
Inc., 1978); and Leo Baeck, The Essence of Judaism , Irving Howe (trans.)
(New York: Schocken Books, 1948). Gieger sought to involve human reason
.to discover the contemporary value of the Torah

Eugene B. Borowitz, Choices in Modern Jewish Thought (New York: Behr-
.man House, Inc., 1983), p. 245

.Ibid , p. 260

.Ibid , p. 218

.Ibid , Chapter 10

Milton, Steinberg, {Current Philosophies of Jewish Life,} in Oscar I. Janowsky (ed.), The American Jew: A Composite Portrait , .2Žnd ed. (New York: Harper and Brothers, 1932), pp. 214-215

Abraham Joshua Heschel, Man is Not Alone: A Philosophy of Religion .(New York: Farrar, Straus and Giroux, Inc., 1951), p. 123

See Nahum Glatzer, Franz Rowenzweig: His Life and Thought (New York: .(Schocken Books, 1973

انظر أعمال:

Martin Buber, I-Thou , Ronald Gregor Smith (trans.) (Charles Scribner's Sons, 1958); Between Man and Man , Ronald Gregor Smith (trans.) (New York: The MacMillan Company, 1947); and Eclipse of God (New York: .(Harper and Brothers Publishers, 1952

كذلك، انظر الأعمال الآتية عن بابر:

Maurice Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue (Chicago: University of Chicago Press, 1955); Malcolm Diamond, Martin Buber: Jewish Existentialist (New York: Oxford University Press, 1960); and Donald L. Berry, Mutuality: The Vision of Martin Buber (Albany: State University of New York .(Press, 1985

See Modercai Kaplan, Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life (New York: Thomas Yoseloff, 1957); The Greater

Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism (New York: Reconstructionist Press, 1960); and Questions Jews Ask: Reconstruc-.(tionist Answers (New York: Reconstructionist Press, 1966

See Martin Buber, Hasidim (New York: Philosophical Library, 1948); and Tales of Hasidism: The Latter Masters (New York: Schocken Books, 1948). See also Yaffa Eliach, Hasidic Tales of the Holocaust (New York: Avon .(Books, 1982

يمكن إيجاد إحصاء جيّد عن المفكرين الصهاينة في:

Arthur Hertzberg, The Zionist Idea (New York: Doubleday and Herzl Press, .(1959

ثمة مصادر أخرى عن الصهيونية:

Martin Buber, On Zion: The History of An Idea (New York: Schocken Books, 1973); and Mordecai M. Kaplan, A New Zionism (New York: .(Theodor Herzl Foundation, 1935

Bernard M. G. Reardon, {Christian Modernism,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), .pp. 7-13

.Ibid , p. 9

Alvin J. Reines, Polydoxy: Explorations in a Philosophy of Literal Religion .(Buffalo, NY: Prometheus Books, 1987), p. 35

قدّم منظور الإيمان بما فوق الطبيعة بعيداً عن الكثلكة، البروتستانتية واليهودية.

Ibid , p. 36; W. A. Argow, What Do Religious Liberals Believe (New York: .(The Antioch Press, 1950

.Bernard M. G. Reardon, {Christian Modernism,} p. 12

.G. Proulx, Tradition et Protestantism (Paris: Maison Maime, 1924), p. 188

Austin Flannery (ed.), Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar .Documents (Northport, NY: Costello Publishing company, 1975), p. 370

ناصر Clement of Rome عقيدة الخلافة الرسولية مع نهاية القرن الأول ب. م وطبّقها على كل الأساقفة كخلفاء للرسل بواسطة السيامة، لكن البابا ليو الأول (440-461) أعلن أن بطرس كان أول الرسل بحسب متى 16:18-19، ولأن بطرس كان أول الرسل فكنيسته يجب أن تكون الأولى بين الكنائس.

قدم John B. Noss هذه الملاحظة في:

Man's Religious , 7Žth ed. (New York: MacMillan Publishing .Company, 1984), p. 458

لنظرة شاملة على التقليد الوحيد للكنائس الأرثوذكسية الشرقية، ثمة ثلاثة مصادر مختلفة.

S. Bulgakov, The Orthodox Church (London: Centenary Press, 1935); R. M. French, The Eastern Orthodox Church (London: Hutchinson Press, 1951); and Nicholas Zernov, The Church of the Eastern Christians (London: S. P. C. .(K., 1942

لقراءة مقال ممتاز عن رد أرثوذكسي شرقي على الحداثة، انظر:

Irenee-Henri Dalmais, {Sacralization and Secularization in the Eastern Churches,} in Johannes Metz (ed.), The Church and Secularization (New .York: Paulist Press, 1971), pp. 137-159

تشكل حركة لاند مارك بين المعمدين في كنتاكي وتنيسي مثالاً على هذا النوع من التقليدية. وتصر كتابات Madison Pendelton و James Robinson على أن التقليد المعمداني عكس تقليد

«كنيسة العهد الجديد» غير المنقطع. برزت تلك الحركة في القسم الأخير من القرن التاسع عشر ولا تزال متّبعة من قبل كثر، ولا سيما في جنوب وجنوب غرب الولايات المتحدة.

العمل الأكثر شمولية لـ Barth هو Church Dogmatics الذي كان يفترض أن ينشر في خمسة أجزاء، ولكن الأجزاء الثلاثة الأولى وحدها نشرت والقسم الأكبر من الجزء الرابع. ونشر Emil Bruner عملاً من ثلاثة أجزاء هو Dogmatics ، والذي كان الأشمل. أما الواقعية الإنجيلية لـ Reinhold Niebuhr;146#& فنجدها في Nature and Destiny of Man . وهنا لا يمكن تجاهل تأثير فكر Schleirmarcher في أولئك الرجال.

Ralph Stob, Are You a Traditionalist (Grand Rapids, MI: Calvin Theological Seminary, 1961), pp. 14-15.

وهو خطاب أدلى به بمناسبة تكريس مبنى سيمنار الكالفيني.

Edward Dobson, In search of Unity: An Appeal to Fundamentalists and Evangelicals (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985), pp. 37-40. See also Ed Dobson, Ed Hindson and Jerry Falwell, The Fundamentalist Phenomenon , 2Žnd ed. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), pp. 7-11.

Martin E. Mary, {Fundamentalism as a Social Phenomenon,} in Evangelicalism and Modern America , George Marsden (ed.) (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2984), pp. 56-68.

Edward Dobson, In Search of Unity: An Appeal to Fundamentalists and Evangelicals , pp. 66-67.

Ibid , pp. 69-70.

See Edward Dobson, In Search of Unity: An Appeal to Fundamentalists and Evangelicals , pp. 55-86; Ed Dobson, Ed Hindson and Jerry Falwell, The

Fundamentalist Phenomenon , pp. 113-155; and George W. Dollar, The Fight .for Fundamentalism (Sarasota, FL: Published by Author, 1983), pp. 89-204

Edward Dobson, In Search of Unity: An Appeal to Fundamentalists and .Evangelicals , p. 138

سيتّم التطرّق لاحقاً إلى الفقه التحرري في هذا الفصل في قسم دراسة العمل التبشيري المسيحي تحت عنوان «إيمان وعدالة».

See Ali E. Hillal Dessouki, {Islamic Modernism,} in Mircea Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), p. 15. Fazlur Rahman also makes this assertion in Fazlur Rahman, .Islam , p. 216

إلى جانب الأفغاني، يعتبر فضل الرحمن كلاً من سيد أحمد خان، وسيد أمير علي من الهند، ونمير كمال من تركيا والشيخ محمد عبده من مصر حداثياً مسلماً تقليدياً.

.Fazlur Rahman, Islam, chapter 12

Fazlur Rahman, {Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent,} in London University School of Oriental and African Studies , XXI, Part 1, .1958, p. 86

Fazlur Rahman, {Modern Muslim Thought,} in Muslim World , 45, 1955, .p. 17

Fazlur Rahman, {Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,} .pp. 322-333

.Ibid , p. 327

قدم محمد أركون حجة مشابهة في:

Mohammad Arkoun, Pour une Critique de la Raison Islamique (Paris: Mais-
.onneuve et Larose, 1984), p. 111

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} p. 31

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} p. 32

والعالم هو شخص، غالباً ما يكون رجلاً، وعالماً بالشريعة (القانون الإسلامي) ودراسات إسلامية أخرى. أما جمع عالم، فعلماء.

.Frederick Mathewson Denny, An Introduction to Islam , pp. 220-222

See Fazlur Rahman, Islam , chapter five; and Fazlur Rahman, Islamic Meth-
.odology in History , chapter three

.Fazlur Rahman, Islam , p. 253

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic Neo Fundamentalism,} pp. 23-25

يجب إبداء ملاحظة مهمة عن صحّة استخدام كلمة أصولية في وصف الرد الإسلامي على الحداثة. على الرغم من أن معظم علماء الاجتماع وعلماء الإسلام قد استخدموا كلمة أصولية لوصف مجموعات مثل الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في باكستان والقاعدة، فإن العلماء المسلمين لا يرغبون باستخدام الكلمة بسبب استخدامها الشامل في وصف قوة دينية مطهّرة في المسيحية. وستستخدم الكلمة هنا لأن فضل الرحمن استعملها في وصفه للاستجابة النضالية تجاه الحداثة.

.Fazlur Rahman, Islam , pp. 196-201

.Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism ,} p. 33

.Ibid

يشير John Esposito إلى أنّ مؤسسي تلك المجموعات لم يكونوا مثقفين، ولكن السخرية جعلتهم يستقطبون أفراداً كانوا معلمين وأساتذة ومحامين وعلماء ومهندسين... إلخ. انظر:

.John L. Esposito, {Contemporary Islam: Reformation or Revolution,} p. 653

حتى المجموعات الداعية للدين على غرار الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية رفضت قوانين طالبان الاجتماعية باعتبارها غير مسلمة أو مسيئة للإسلام. انظر:

Hassan Hathout, {Fundamentalism in Afghanistan is not Islamic} in Jennifer A. Hurley, (ed.), Islam: Opposing Viewpoints (San Diego: Greenhaven Press, Inc., 2001), p. 100; and Michael Griffin, Reaping the Whirlwind: The .Taliban Movement in Afghanistan (London: Pluto Press, 2001), p. 9

كذلك، أشار Griffin إلى أنّ، على الرغم من انتقاد تجربتها الاجتماعية، فقد كان للجماعة الإسلامية دور أساسي في إدخال الأفعان العرب إلى باكستان، ليتمكنوا من الانتقال إلى أفغانستان، ص 133.

.Ibid , p. 34

انظر الفصل العاشر من:

Peter L. Bergen, Holy War Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden .((New York: The Free Press, 2001

.Ibid , p. 35; and Fazlur Rahman, Islam , pp. 136-137, 142

Frederick M. Denny, {Church/Sect Theory and Emergin North American Muslim Commnunities: Issues and Trends,} in Frederick M. Denny and Ealre H. Waugh, eds., The Shaping of an American Islamic Discourse: A .Memorial to Fazlur Rahman (Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. 235-236

See Linda K. Pritchard, {Religious Change in Nineteenth-Century America,} in Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 329; and

Frederick Bird, {Charisma and Ritual in New Religious Movements,} in Jacob Needleman and George Baker (eds.), Understanding the New Religions .(New York: The Seabury Press, 1978), p. 176

See John Wilson, Religion in American Society: The Effective Presence (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1978), pp. 390-391. See also Thomas Piazza, {Jewish Identity and the Counterculture,} in Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness .(Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 245-264

لمقدمة تاريخية جيّدة إلى الكثير من الحركات الدينية التي نشأت من التقليد المسيحي، انظر:

Catherine Albanese, America: Religious and Religion , 3Žrd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publication, 1999). and for information on the Children of God see Robert S. Ellwood, One Way: The Jesus Movement and .(Its Meaning (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1973

لاكتشاف وجود حركات دينية جديدة في أوروبا، انظر:

Rodney Stark (ed.), Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers .(New York: Paragon House Publishers, 1985), pp. 301-339

See Tables I & 38; II in Phillip E. Hammond, {Cultural Consequences of Cults,} in The Future of New Religious Movements , David G. Bromley and Phillip E. Hammond (eds.) (Macon, GA: Mercer University Press, 1987), pp. .265-266

لمزيد من المعلومات عن حركة المسلم الأسود (أمة الإسلام)، انظر:

C. Eric Lincoln, The Black Muslims in America (Boston: Beacon Press, 1961); and Elijah Muhammad, The History of the Nation of Islam (Cleveland: Secretarius Publishers, 1996)

لمزيد من المعلومات عن البهائية، انظر كتابات:

Baha'u'llah, Gleanings From the Writings of Baha'u'llah (Wilmette, IL: The Bahai Publishing Trust, 1952); and The Bahai World Faith (Wilmette, IL: The Bahai Publishing Trust, 1952) which was co-written with Abdu'l-Baha.

انظر الكتابات الآتية لـ:

Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, The Teachings of Islam (Washington: D.C.: The Ahmadiyya Movement in Islam, 1953); and Introduction to the Study of the Quran (London: The Ahmadiyya Movement in Islam, 1949).

لاحظ S.V.R. Nasr أن حركة الأحمدية كانت بدعة بريطانية لا حركة نشأت من داخل الإسلام.
انظر:

S.V.R. Nasr, {European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States} in John L. Esposito (ed.) The Oxford History of Islam (New York: Oxford University Press, 1999), p. 584.

تمثل الطائفتان الدرزية والعلوية أشكالاً متطرفة من الإسماعيلية (السبعية) التي تأثرت بالصوفية.
انظر:

Muhammad Ibn 'Ali Ibn Babawayh, A Shiite Creed , which is a translation of Asaf Ali Asghar Fysee, Risala 'I-I'tigadat (London: Oxford University Press, 1942). See also Salman Falah, The Druze in the Middle East (New York: Druze Research and Publications Institute, 2002); and Tord Olsson, Imagery of Divine Epiphany in Nusairi Scriptures (Leiden: E. J. Brill Publishers, 1988).

إنّ سابقة السلوكيات المتوادعة تنشأ جزئياً من الافتراض الفلسفي، المدعوم من مدرسة Nyaya للفلسفة التي اعتبرت أن الجهل Avidya هو في أساس العذاب والتقمص samsara وأن الحصول على المعرفة jnana هو السبيل للتحرر. ثمة حدثان يظهرا كيف تكيّفت الهندوسية مع التأثيرات

الثقافية الخارجية: النفوذ المسلم للإمبراطورية العثمانية والنفوذ المسيحي جراء استعمار الهند من الإمبراطورية البريطانية. انظر:

Hinduism , John R. Hinnells and Eric J. Sharpe (eds.) (London: Oriel Press .(Limited, 1972

See Karl Marx, {The British Rule in India,} in Selected Works of Karl Marx ., II (New York: International Publishers, 1977), p. 652

Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, The Modernity of Tradi- .tion: Political Development in India , p. 23

.Ibid , pp. 29ff

See Kalidas Nag, {The Brahmo Samaj,} and Pandit Chamupati, {The Arya Samaj,} in The Cultural Heritage of India: The Religions (Calcutta: The Ra- .makrishna Mission Institute of Culture, 1956), vol. IV

يقدم Samuel Rayan مقالاً ممتازاً يتعاطى مع بعض من المشاكل المحددة في الهند في قبضة الحداثة: الفقر، والسياسات الانتهازية، والسلوكيات الثقافية الإقطاعية، والاضطرابات داخل القبائل الإثنية، إلخ. انظر:

Samuel Rayan, {Theological Priorities in India Today,} in Virginia Fabella and Sergio Torres (eds.), Irruption of the Third World: Challenge to Theology (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983). See also Agehananda Bharati, {Hinduism and Modernization,} in Robert F. Spencer (ed.), Religion and Change in Contemporary Asia (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), pp. 67-104. This article includes an interesting section on {Indian Pur- .(itanism} as a response to modernity (cf. pp. 100-102

Joseph M. Kitagawa and Frank Reynolds, {Theravada Buddhism in the Twentieth Century,} in Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern .World (New York: MacMillan Publishing, Co., Inc., 1976), p. 55

Anthony Fernando, {Contemporary Buddhism in Sri Lanka (Ceylon),} in .Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World , p. 77

يمكن إيجاد مقالات عن كل من تلك الدول في:

.Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World

يرتبط تأمل Zen عن كثب بتعاليم بوذية ماهايانا. نشأت بوذية Zen (Ch’an) في الصين، ولكنها تفوّقت بشكل أساسي في اليابان. ويتخطى نفوذ تأمل Zen اليابان والصين ليطال البوذيين حول العالم. وتتمثل التثبيتات الخاصة لـ Zen بـ «تجربة التنوير» Satori وبذل النفس في العمل اليومي والفن.

See Winston L. King, {Contemporary Burmese Buddhism,} in Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World (cf. pp. 95-96); Marcello Zago, {Buddhism in Contemporary Laos,} in Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World (cf. pp. 124-127); and Heinz Bechert and Vu Duy-Tu, {Buddhism in Vietnam,} in Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the .(Modern World (cf. pp. 190-192

Robert C. Lester, Theravada Buddhism in Southeast Asia (Ann Arbor, MI: .(The University of Michigan Press, 1973

See Holmes Welch, {Buddhism in China Today,} in Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World , pp. 164-178; and Daniel L. Overmyer, Religions of China (San Francisco: Harper Row, Publishers, 1986).

Yves Raguin, {Buddhism in Taiwan,} in Heinrich Dumoulin (ed.), .Buddhism in the Modern World , Alan Wolfe (trans.), p. 184

See the following articles in: Heinrich Dumoulin (ed.), Buddhism in the Modern World , Heinz Bechert and Vu Duy-Tu, {Buddhism in Vietnam}, pp. 186-193; J. W. M. Bakker, {Contemporary Buddhism in Indonesia}, pp. 147-153; and David L. Snellgrove, {Tibetan Buddhism Today,} pp. 277-293. See also I. Milton Sacks, {Some Religious Components in Vietnamese Politics}, pp. 44-66; and Robert R. Jay, {History and Personal Experience: Religious and Political Conflict in Java}, pp. 143-164 in Robert F. Spencer (ed.), .Religion and Change in Contemporary Asia

لمناقشة حركة بوذية Won في كوريا، انظر:

Heinrich Dumoulin, {Contemporary Buddhism in Korea,} in Heinrich Du-.moulin (ed.), Buddhism in the Modern World , cf. pp. 211-212

لمزيد من المعلومات حول حركة بوذية نوار في النيبال، انظر:

John K. Locke, {Present-Day Buddhism in Nepal,} in Heinrich Dumoulin .(ed.), Buddhism in the Modern World , pp. 294-301

لمزيد من المعلومات عن حركة بوذية Pure Land ، انظر:

Ichiro Hori, {The Phenomenological Development of the Pure Land School in Japan,} in the Japanese Association for Religious Studies and the Japanese Organizing Committee of the Ninth International Congress for the History of Religions (ed.), Religious Studies in Japan (Tokyo: Maruzen Company, .(1959

Joseph M. Kitagawa, Religion in Japanese History (New York: Columbia .University Press, 1966), p. 213

.Ibid , pp. 284-289

أطلقت عبارة Sect Shinto على حركات دينية جديدة، قبل العام 1945، اضطرت إلى التشبّه بالشنتو. وقد أطلق على شنتو المقامات ما بعد الحرب اسم Shrine Shinto . واصل كثر عبادة تلك المقامات، فيما تمنى آخرون التعرف إلى أسرار الحياة وجمالها.

هناك مصدر ممتاز عن تطور Shrine Shinto وهو بقلم:

Wilhelmus H. M. Creemers, Shrine Shinto After World War II (E. J. Brill, .(1968

وإن كتاب Creemer هو نسخة منقّحة عن أطروحة الدكتوراه التي قدمها في جامعة كولومبيا.

.Holmes Welch, {Buddhism in China Today,} pp. 174-177

كان (T'ien Shih السيد السماوي أو الذي يسمّى أحياناً السيد الذي عينته السماء) من سلالة Chang Tao-ling ومسموحاً له برسم الكهنة التاويين.

Laurnce G. Thompson, Chinese Religion: An Introduction , .5Žth ed. (Belmont, CA: Wadsworth, Inc., 1979), p. 133

.Ibid

John B. Noss and David S. Noss, Man's Religions , 7Žth ed. .(New York: Macmillan Publishing Company, 1984), p. 289

.Laurnce G. Thompson, Chinese Religion: An Introduction , p. 133

See Tu Wei-min, {The Confucian Tradition: A Perspective On Learning To Be Human,} in Frank Whaling (ed.), The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies (New York: Crossroad Publishing .(Company, 1986

لدراسة اجتماعية عن ISKCON انظر:

J. Stillson Judah, Hare Krishna and the Counterculture (New York: Wiley & 38; Sons, 1974); and for primary sources of ISKCON see the following works by Swami Prabhavananda, Bhagavad-Gita As It Is (New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1968); and The Nectar of Devotion (New York: Bhaktivedanta Book Trust, 1970).

للحصول على مصادر أولية عن حركة TM انظر الكتب الآتية لـ:

Maharishi Mahesh Yogi, The Science of Being and Art of Living (also entitled Transcendental Meditation) (New York: New American Library, 1968); and Meditations of Maharishi Mahesh Yogi (New York: Banatam Books, 1968).

للحصول على موارد أولية عن المجتمع الثيوصوفي، انظر:

Helena Blavatsky, The Secret Doctrine and Anne Besant, The Ancient Wisdom , published in London in 1893 and 1897 respectively.

أطلق Yogi Bhajan وهو أستاذ اليوغا وقسّ السيخية في الهند، هذه الحركة في العام 1969. كتبت مقالة تمهيدية ممتازة عن HO من قبل:

Alan tobey, {The Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holy Organization,} in Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 5-30.

تأسست بعثة النور الإلهي في الولايات المتحدة على يد الصبي الغورو Maharaj Ji البالغ من العمر ثماني سنوات والذي أتى إلى الهند بناء على طلب أتباعه. كذلك، كتبت Jeanne Messer مقال تمهيدي:

{Guru Maharaj Ji and the Divine Light Mission,} in Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness (Berkeley: University of California Press, 1976).

تقدم الكثير من الكتب معلومات مفيدة عن حركات دينية جديدة:

Thomas Robbins et al. (eds.), Cults, Culture, and the Law: Perspectives on New Religious Movements (Chico, CA: Scholars Press, 1985); Rodney Stark (ed.), Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers (New York: Paragon House Publishers, 1985); Mark Galanter (ed.), Cults and New Religious Movements: A Report of the American Psychiatric Association (Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1989); Joseph H. Fichter (ed.), Alternatives to Mainline Churches (New York: The Rose of Sharon Press, Inc., 1983); Jacob Needleman and George Baker (eds.), Understanding the New Religions (New York: The Seabury Bromley and Phillip E. Hammond (eds.) (Macon GA: Mercer University Press, 1987); and Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness (Berkeley: University of California Press, 1976). For more information on the response of secularization see the writings of David Martin, Phillip Hammond and Harvey Cox.

Fazlur Rahman, Islam & 38; Modernity (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 140.

Ibid, pp. 139-140.

Ibid , pp. 136-137. See also Fazlur Rahman, {Roots of Islamic NeoFundamentalism,} pp. 32-34.

Ibid , pp. 133-134. See also Fazlur Rahman, {Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,} pp. 33-333.

انظر المقاطع القرآنية الآتية: 3:104، 110؛ 9:71.

Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , p. 29.

Fazlur Rahman, {The Principle of Shura and the Role of the Ummah in .Islam,} p. 91

See Seyyed Vali Reza N. Nasr, {Religious Modernism and Its Echo in the Political Development of the Islamic World,} in Hamdard Islamicus , VIII, .no. 3, 1985, p. 33

Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam , p. .170

Fazlur Rahman, {Islamization of Knowledge: A Response,} in The Americ- .an Journal of Islamic Social Science , 5, no. 1, 1988, pp. 8, 10-11

.Fazlur Rahman, Islam and Modernity , p. 141

.Fazlur Rahman, Islam , p. 192

Fazlur Rahman, {Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,} .p.’333

Fazlur Rahman, {Islamic Studies and the Future of Islam,} in Malcolm H. Kerr (ed.), Islamic Studies: A Tradition and Its Problems (Malibu, CA: .Undena Publications 1980), p.’132

.Ibid

.Ibid , p. 133

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan,} p. 103; See also Fazlur Rahman, {The Status of the Individual .in Islam,} pp. 319-330

.Ibid

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 158

Fazlur Rahman, {Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan,} p. 105. See also Fazlur Rahman, {The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man,} in Islamic Studies , 6, no. 1, March 1967, pp. .1-19

.Ibid , p. 107

.Ibid , p. 115

.Fazlur Rahman, {Islam and the Problem of Economic Justice,} p. 14

.Ibid , p. 27

See Fazlur Rahman, {Islam: Legacy and Contemporary Challenge,} in Cyriac K. Pullapilly (ed.), Islam in the Contemporary World (Notre Dame, IN: .Cross Roads Books, 1980), p. 415

Fazlur Rahman, Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism , Ebraham Moosa (ed.) (Oxford: Oneworld Publications, 2000).

.Fazlur Rahman, {My Belief-in-Action,} p. 159

Fazlur Rahman, {Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives,} .p. 333

See Fazlur Rahman's closing remarks in his article {Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,} in Donald P. Little (ed.), Essays on Islamic Civilization (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 302.

Paul Tillich, Systematic Theology (Chicago: University of Chicago Press, .1951), vol. I, pp. 8-11

rgen Moltmann, The Experiment of Hope, M. Douglas Meeks (ed. & 38;دJ .trans.) (London: SCM Press, Ltd., 1975), p. 187

Lesslie Newbigin, The Other Side of 1984: Questions for the Churches .(Geneva: World Council of Churches, 1983), pp. 56-57

.Ibid , p. 56

Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief (Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1979), p. 129

كذلك أشار إلى تراجع كلمة «إيمان». ذات مرّة، كانت عبارة «أن نؤمن» تعني الالتزام بـ/ أو الحب بقوة، لكن الاستخدام العصري لكلمة الإيمان لا ينطوي على إيحاءات الالتزام أو الولاء، كما هو مستخدم في:

.{I believe the world is round}

Sigmund Freud, The Future of Illusion , W. D. Rosbon-Scott (trans.) (New .(York: Liveright Publishers, 1955

Karl Marx, Early Writings , T. B. Bottomore (ed. & 38; trans.) (New York: .McGraw-Hill Book Company, 1963), pp. 43-44

Emile Durkheim, Elementary Forms of Religious Life , J. Swain (trans.) .(New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1961), pp. 42-54

Lesslie Newbigin, Honest Religion for Secular Man (London: SCM Press, .1985), p. 85

Dwight M. Beck, {Community of Goods,} in The Interpreter's Dictionary of .the Bible (Nashville: Abingdon Press, 1980), vol. I, p. 666

انظر المراجع التوراتية الآتية: Acts 2:44-45; 4:32-5-10.

See Romans 12:5, 1 Corinthians 12:27, Ephesians 1:23; 4:12, Colossians .{1:23; 2:19 for some of the Pauline uses of {the Body of Christ

.See the seventeenth chapter of John's Gospel

Anthony Campolo, A Reasonable Faith, Responding to Secularism (Waco, .Tx: Word Books, 1983), p. 179

.Edward Schillebeeckx, World and Church , p. 116

William Owen Carver, The Course of Christian Missions (New York: Flem-.ing H. Revell Company, 1939), p. 9

.Johannes Metz, Theology of the World , p. 97

.Moltmann, The Experiment Hope , p. 187

See Elton Trueblood, The Incendiary Fellowship (New York: Harper & 38; .(Row Publishers, 1967

James Luther Adams and Thomas Mikelson, {Legitimation,} in Mircea Eli-ade (ed.), Encyclopedia of Religion (New York: MacMillan Publishing Com-.pany, 1987), vol. 8, p. 499

Donald G. Bloesch, Essentials of Evangelical Theology (New York: Harper .& 38; Row Publishers, 1979), vol. 2, p. 269

.Bible , NRSV., Jeremiah 15:16

Lesslie Newbigin, The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology .(Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978), p. 35

Edward Schillebeeckx, God and the Future of Man , N. D. Smith (trans.)
.(New York: Sheed and Ward, Ltd., 1968), p. 3

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and
.Religion , p. 194

.Ibid , p. 189

Juan Luis Segundo, Liberation of Theology , John Drury (trans.) (Maryknoll,
.NY: Orbis Books, 1976), pp. 231-232

See Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics,
.and Religion , pp. 186-189

.Bible , John 8:31b-32, 36

ng, Truthfulness: The Future of the Church (New York: Sheed andـHans K
.Ward, Inc., 1968), p. 45

Leonardo Boff, Liberating Grace , John Drury (trans.) (Maryknoll, NY: Or-
.(bis Books, 1979

.Ibid , p. 3

Juan Luis Segundo, An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth , John
.Drury (ed. & 38; trans.) (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), p. 114

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and
.Religion , p. 193

.Bible, 2 Corinthians 5:16-21

.See Matthew 13:45-46

Peter Berger, Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and .Religion , p. 192

.Ibid

Ibid , p. 184. See also John N. Jonsson, A Case for Liberation from State .(Theology (Louisville: Nilses, 1987

لمزيد من المعلومات عن معضلة التمييز العنصري، انظر:

Allan Aubrey Boesak, Walking on Thorns: the Call to Christian Obedience (Geneva: World Council of Churches, 1984); John W. De Cruchy, The Church in South Africa (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing ;(Company, 1979

والكتب الآتية المتعلقة بـ:

Desmond Tutu, Hope and Suffering: Sermons and Speeches , John Webster (ed.) (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984); John Webster (ed.), Crying in the Wilderness , (London: Mowbray, 1986); and Buti Tihaggle and Itumeleng Mosala (eds.), Hammering Swords into Ploughshares: Essays in Honor of Archbishop Mpilo Desmond Tutu (Grand .(Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987

لمزيد من المعلومات عن مشكلة الاستغلال الاقتصادي لدول العالم الثالث من جانب الولايات المتحدة، انظر:

Ronald J. Sider, Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1977); and Ronald J. Sider (ed.), Cry Justice! The Bible Speaks on Hunger and Poverty (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1980). See also Arthur Simon, Bread for the World (New .(York: Paulist Press, 1975

لمزيد من المعلومات عن موضوع {Civil Religion in the United States} انظر:

Julie S. Bach & 38; Thomas Modl (eds.), Religion in America (San Diego: Greenhaven Press, Inc., 1989), especially chapter one; David Martin, The Dilemmas of Contemporary Religion (Oxford: Basil Blackwell & 38; Mott, Ltd., 1978), especially chapter one; John Wilson, Religion in American Society: The Effective Presence , especially chapter nine.

See Richard Bendix, {Modern Society,}; and Robert Bellah, {New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity}.